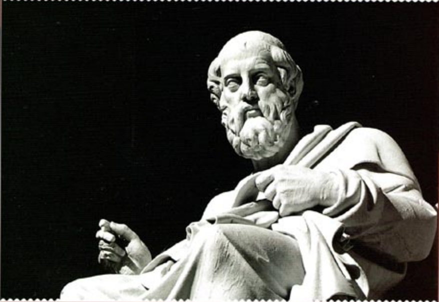
أعلام الفلسفة في الشرق والغرب

أ.د. مصطفى النشار

أرسطو
رائد التفكير العلمي



مكتبة الدار العربية للكتاب

أعلام الفلسفة في الشرق والغرب

أرسطو
رائد التفكير العلمي

النشار، مصطفى.

أرسـطو رائـد التفكيـر العلمي/ مصطفى النشـار .- ط1.- القاهـرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2018.

128 ص؛ 20 سم. -(أعلام الفلسفة في الشرق والغرب).

تدمك: 6 - 748 - 293 - 977 - 978

1- الفلاسفة اليونانيون.

2- أرسطو، أرسطوطاليس، 322-384 ق.م.

أ- العنوان. 921.1

رقم الإيداع: 10246 /2018

©

مكتبة الدار العربية للكتاب

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www. almasriah.com

الطبعة الأولى: 2018م

تساءل الكثيرون – ولا يزالون: لِمَ الفلسفة؟!

والحقيقة أن إجابة هذا التساؤل تكمن في السؤال نفسه!.. ذلك أن العقل الإنساني قد فُطر على التساؤل؛ ومن ثمّ فهو قادر على محاولة الإجابة عنها.. من هذه التساؤلات: ما حقيقة الوجود ككل، وما حقيقة وجود الإنسان، وحقيقة هذا العالم الطبيعي بكل ما فيه من أشياء وكائنات، وعلة هذا الوجود والموجودات ومصيرها... إلى آخر هذه التساؤلات الحائرة والمعلقة.

وعلى الرغم مما قامت به الأديان من خلال كتبها المقدسة من تقديم إجابات واضحة عن هذه التساؤلات، إلا أنه ما زالت لدى الإنسان بقية منها حول حقيقة نفسه، وكيفية تكوين المجتمع الإنساني الناجح القادر على صنع التقدم واستدامته، وشكل الفنون والآداب، وطبيعة الأخلاق المناسبة لكل عصر.. وهذا هو الدور المنوط بفلاسفة كل عصر.

ويخطئ من يظن أن دور الفلسفة قد تضاءل في عصر العلم لأنه ببساطة لا علم بلا فلسفة؛ فالتقدم العلمي مرهون بوجود علماء يملكون عقليات فلسفية قادرة على تقديم الفروض العقلية الخلاقة لحل المشكلات الناتجة عن التطورات العلمية بصورتها التراكمية التقليدية.

ومن هنا تأتي أهمية أن نفتح المجال أمام شبابنا للقراءة الفلسفية؛ لأن الفلسفة هي ببساطة علم «إعمال العقل» فهي التي تكسب هؤلاء الشباب القدرة على التفكير العقلي المستقل كما تكسبهم القدرة على الحوار الإيجابي

وتقبل الرأي والرأي الآخر؛ ومن ثمّ ينشـأون على عدم التعصب والتسامح مع الآراء والأفكار المخالفة، كما أنها هي التي تجعلهم قادرين بعقولهم المتفتحة على الإبداع في كل مجالات الحياة علمية كانت أو عملية.

إن من شأن هذه السلسلة الفلسفية أن تعرض للمفاهيم الداعية إلى كل هذه القيم الإيجابية، وإلى الفلاسفة الذين شاركوا في صنعها عبر تاريخ البشرية الطويل، من دون أن نميز فيها بين فيلسوف عربي أو غربي.. فتاريخ الفلسفة تأثر فيه اللاحق بالسابق دومًا.

إن الفلاسـفة يمثلون طليعة النخبة المبدعة القادرة على بلورة ثقافة العصر الذي يعيشـونه وإدراك صورتها العامة، مع كشف طبيعة التطور الذي تتجه إليه البشـرية فيما بعد، وهـم أيضًا الذين يحـددون صورة هذا التطـور وآلياته؛ ولا ينبغي أن نعجب لذلك، فالحقيقة أن الفلاسـفة برؤاهم الفلسفية المتجددة هم مـن نقلوا البشـر دومًا بأفكارهم ومناهجهـم ومذاهبهم الفلسـفية الجديدة من عصـر إلى عصـر، ومن صورة معينة مـن التقدم إلى صورة أخـرى أكثر تقدمًا؛ لقد كانت صورة الفلسـفة والعلم في العصر اليوناني ماثلة في كتابات سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو ، كمـا كانت أفـكار ورؤى بيكـون وديـكارت المنهجية والفلسـفية هي التي نقلت الأوربيين من عصور سُـميت بالعصور المظلمة إلى عصر الأنوار والتقدم الفلسـفي والعلمي -في العصر الحديث. وهذا هو نفسه ما حدث في الحضارة العربية الإسـلامية إذ لـم تتبلور صورتها في صنع التقدم للبشـر أجمعيـن إلا على يد الفلاسـفة والعلماء المسـلمين الذيـن نجحوا في التحول من عصر النقل عن الآخرين إلى عصر الإبداع الفلسـفي والعلمي غير المسبوق بدافع من دينهم الاسـلامي الذي حضهم على إبداع الجديد وارتياد كل مجالات الحياة وآفاقها.

إن ثمة علاقة لا تنفصم بين تأملات فلاسفة العصر الحالي وعلمائه؛ فقضايا التقدم الإنساني وتحدياتها المتتالية والمتنامية يتشارك الآن في تأملها ووضع الحلول المناسبة لها الفلاسفة والعلماء على حد سواء مثل قضايا: البيئة وأخلاقيات البحث العلمي، ومعالجة المشكلات الناجمة عن التطورات العلمية في مجالات الاستنساخ وزرع الأعضاء والهندسة الوراثية وغيرها من مجالات البحث العلمي بما تثيره

من مشكلات مستحدثة.

ولعل ذلك هو ما دعا إلى نشر هذه السلسلة من الكتب الفلسفية المبسطة للشباب العربي الذي تبني عليه أمتنا الآمال الكبار في رفع شأن الأمة عاليًا، وإعادة دورها الريادي في الإسهام في بناء الحضارة الإنسانية الواحدة التي يتحلى فيها البشر بقيم الحداثة والمحبة والسلام والتسامح والشعور بضرورة الأخوة العالمية في كل ما هو خير والابتعاد عن الصراعات والحروب بما تجلبه على الجميع من خراب وويلات وآلام..

***

مقدمة

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة فريدة؛ فقد اقتسم هو وأستاذه أفلاطون التأثير على كل التاريخ الفلسفي اللاحق عليهما. وقد بلغت الفلسفة اليونانية ذروة نضجها وتكاملها معه؛ ففي إطار مذهبه الفلسفي وما أسسه من علوم استوعب كل التراث الفلسفي السابق وأضاف عليه وجدد فيه لدرجة جعلت الفلاسفة والعلماء يدورون في فلك مذهبه شرحًا وتعليقًا وتحليلًا وفهمًا لأكثر من عشرين قرنًا تالية.

إن أرسطو هو ذلك العالم والفيلسوف المحترف الذي غيَّر وجه التاريخ الإنساني عمومًا حينما اضطلع وحده وربما بمعاونة تلاميذه بتأسيس كل العلوم المعروفة منذ عصره وحتى الآن، فهو أول مَن ابتدع ذلك العلم الذي حلَّل فيه الفكر الإنساني ونظَّمه في إطار قوانين وأُسس محددة هو علم المنطق، وهو الذي أسس الفلسفة كعلم دقيق، وهو الذي أسس معظم العلوم الأخرى من علم الطبيعة وعلم الفلك إلى علم النقد الفني مرورًا بعلوم الحياة وعلم النفس وعلوم الأخلاق والسياسة.

وقد ابتدع أرسطو ذلك الأسلوب العلمي في الكتابة الأكاديمية المنظمة التي تبدأ بتعريف العلم وتحديد موضوعاته ومنهجه. كما كانت كل كتاباته العلمية تتضمن مكتشفات استفاد منها البشر عبر العصور، وباستثناء رؤيته الساذجة للطبيعة التي ميَّز فيها بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر وتقبع الأرض في وسطه ثابتة وكل الكواكب والأفلاك الأخرى تدور

حولهـا؛ أقول باسـتثناء ذلك فقد قدَّم اكتشـافات ورؤى علميـه مبهرة للعلماء، وخاصة علماء الحياة حتى اليوم.

إنه ذلك الفيلسوف والعالِم الذي نجح في أن تدور البشرية في فَلَكِه لأكثر من عشـرين قرنًا تالية شرحًا وتحليلًا ومحاولة للفهم حتى مطلع العصر الحديث. والطريف أن معظم العلماء والفلاسفة المُحدَثين ظنوا خطأً أنهم يقومون بثورةٍ عليه، وهم في الحقيقة كانوا يثورون على تلك الصورة المدرسية الجامدة التي ثبَّتت عليه تلك الشـروح والملخصات التي تجمَّدت فيها كتب أرسطو وآراؤه المنطقية والفلسفية والعلمية على يد شُرَّاحه المتأخرين.

إن إعـادة قـراءة مؤلفـات أرسـطو نفسـها مـن قِبَـل المؤرخيـن والمناطقة والفلاسـفة المعاصرين تكشـف عن أننا أمام فيلسـوفٍ وعالِمٍ يستحق أن يُقرأ ويُفهـم حقَّ الفهم، ليـس لقيمته التاريخية فقط، بـل لأن الكثيرَ من آرائه يمكن الاستفادة منها، أو على الأقل من بعضها، حتى الآن.

فمَن هو أرسطو؟ وما هي تلك المؤلفات التي أعجزت الشُّراح والمحللين وأوقفـت تقـدُّم العلم والفلسـفة لأكثر من عشـرين قرنًا؟ وما هـي تلك الآراء الفلسـفية والمكتشـفات العلميـة المهمة لأرسـطو التي ينبغـي التوقُّف عندها ودراستها رغم كل ما يوجَّه إليها وإلى صاحبها من نقدٍ حتى الآن؟!

ذلك سيكون موضوع الصفحات التالية التي حرصنا على كتابتها بأبسط أسلوبٍ ممكنٍ يحاول فكَّ شفرات نصوص أرسطو التي أعجزت الشُّراح لفتراتٍ طويلة.

واللـه نسـأل أن نكـون قـد وفقنـا إلـى ذلـك.. إنـه مـن وراء القصـد وهـو المستعان.

«**المؤلف**»

أولًا: حياة أرسطو ومؤلفاته

ولـد أرسـطو Aristotle بن نيقوماخـوس Nicomachus عـام 384 ق.م. في مدينـة اسـطاغيرا Stagira، وهي إحـدى المدن الأيونية، وقـد كان والده يعمل طبيبًا للملك أمنتاس الثاني ملك مقدونيا، وقد مكَّن ذلك أرسطو من أن يقضي شـطرًا مـن طفولته في البـلاط المقدوني بمدينـة بيلا Pella، ولا شـك أن هذه النشـأة قد أثرت كثيرًا في تكوين أرسـطو العقلي، حيث اهتم فيما بعد بالعلوم الطبيعيـة، وخاصة بعلوم الحيـاة متأثرًا بمهنة والده، كما اهتم بتحليل الشـئون السياسية متأثرًا بتلك الفترة التي قضاها في البلاط المقدوني منذ حداثة سنه.

وقد توفي والداه وهو ما زال صبيًّا، فتعهده بالرعاية بروكسينوس Proxenus وأرسـله إلـى أثينـا ليُكمـل تعليمـه، حيث التحـق وهو في سـن الثامنة عشـرة بأكاديمية أفلاطون، وهنا بدأ ما يمكن أن نطلق عليه الطور الأكاديمي من حياته الفكرية، حيث قضى بالأكاديمية حوالي عشرين عامًا ولم يغادرها إلا بعد وفاة أفلاطون.

وبالطبع فقد تتلمذ أرسـطو على فلسـفة أفلاطون وتلقـى تعاليم الأكاديمية عبر أسلوب الحوار الذي كان يفضله أفلاطون، ويرجع لهذا الأسلوب الفضل في اكتشـاف الأسـتاذ المبكر لنبوغ التلميذ حيث أطلق عليه «القَرَّاء»، أي كثير الاطـلاع، وكذلـك «عقـل المدرسـة» مما يعنـي أن أرسـطو كان كثيـر القراءة والحوار.

وقد ظل أرسطو مخلصًا لتعاليم أستاذه حتى وفاته، والدليل على ذلك تلك المحاورات التي كان يكتبها في تلك الفترة والتي اتخذ الكثير منها عناوين محاورات أفلاطون، مثل: السياسي والسوفسطائي وفي الشعراء والمآدبة ومنكسينوس، وقد نسج أرسطو في هذه المحاورات وفي غيرها مما كتب في هذه المرحلة من حياته على منوال أفلاطون؛ إذ يُرجِّح المؤرخون أن تلك المحاورات كانت في مجملها ذات صبغة أفلاطونية خالصة، وعلى سبيل المثال فقد دافع أرسطو في محاورة أوديموس عن خلود النفس عن طريق فكرة التذكُّر بنفس الطريقة التي استخدمها أفلاطون في البرهنة على خلود النفس في محاورة فيدون، رغم أنه كما نعلم من مؤلفاته التالية لم يكن يؤمن بخلود النفس.

وقد بدأت المرحلة الثانية من حياة أرسطو عقب وفاة أفلاطون حوالي عام 348–347ق.م.، تلك المرحلة التي يُطلق عليها المؤرخون طور التنقل، حيث غادر أرسطو أثينا متجهًا بصحبة صديقه أكسينوقراط إلى آسيا الصغرى وكان ذلك في أغلب الظن نتيجة لخلافهما الفكري مع أسبوسيبوس الذي ولَّاه أفلاطون رئاسة المدرسة من بعده.

وقد قصد أرسطو مدينة أترنوس أو أسوس، وهناك رحب به هرمياس تلميذ أفلاطون الذي أصبح حاكمًا لتلك المدينة وأسس ما يُشبه دائرة مصغرة أو فرعًا للأكاديمية الأفلاطونية. وفي أترنوس تزوج أرسطو بثياس Pythias ابنة أخت هرمياس واستقر لمدة ثلاث سنوات. ويُقال إنه تحرك بعدها إلى بلدة ميتلين المجاورة لجزيرة ليسبوس، وربما كان ذلك بدعوة من ثيوفراسطس مواطن تلك المدينة وزميل أرسطو في الأكاديمية، ويعود اهتمام أرسطو بالبحث في علم الأحياء والتاريخ الطبيعي إلى تلك الفترة التي قضاها في أترنوس وميتلين.

وفـي تلك الأثناء حوالي عام 343-342ق.م. تلقى أرسـطو دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا الذي عرفه صبيًّا في مثل سـنه ليكون مربيًا لابنه الإسـكندر الـذي كان في حوالي الثالثة عشـر من عمره. ويبدو أن أرسـطو قـد قبل الدعوة بحمـاس لأنـه من المهم أن يشـارك فـي تربية حكام المسـتقبل كما أنـه كان قد اشـتاق إلى مدينة بيلا التي شـهدت فترة صباه. ولا ندري بالضبط ما كان يُعلِّمه أرسـطو للإسكندر، إلا أنه من المرجح حسب النظام التعليمي الذي كان سائدًا فـي بلاد اليونـان آنذاك أنه قـرأ معه نصوص الإليـاذة، كما ناقـش معه واجبات الحـكام وفـن الحكـم. ويُقـال إنـه كتب له مؤلـف «عـن الملكيـة» وآخر «عن الاسـتعمار»، والطريف أن المصـادر العربية وخاصة كتابات المبشـر بن فاتك وابن أبي أصيبعة قد ركزت على تلك الفترة من حياة أرسطو وتحدثت كثيرًا عن العلاقة بين أرسطو وبين الملك فيليب وابنه الإسكندر، وربما يكون مصدر هذا الاهتمام موروثًا عن اهتمام فلاسفة ومؤلفي الإسكندرية بهذه العلاقة.

على أي حال فإن ما يعنينا من هذه العلاقة أنها قد أثرت بلا شك في تكوين فكـر الإسـكندر السياسـي، وإن كان ذلـك على ما يبـدو بالسـلب، حيث كان التلميذ من أنصار الإمبراطوريات الضخمة، بينما كان الأستاذ ما زال من أنصار دولـة المدنيـة، وهذا ما يؤكد أن العلاقة بين الرجلين لم تكن على ما يرام، وإن لـم تكن على العموم علاقة سـيئة تمامًا، فقد اسـتفاد منها أرسـطو ذلك الدعم المادي الكبير الذي بلغ حوالي 800 تالنت، الذي قدمه الإسـكندر لمسـاعدته فـي إقامـة صرحه التعليمـي الكبير في أثينا، كما اسـتفاد منها الإسـكندر حيث تعلـم على يد الأسـتاذ كل القيم والتقاليد والتعاليم اليونانية الأصيلة بأسـلوب عقلاني صارم، ذلك الأسلوب الذي اشتهر به أرسطو فيما بعد.

أمـا المرحلـة الثالثة والأخيرة من حياة أرسـطو فقد بدأت عقـب وفاة الملك فيليب وتولي الإسكندر عرش مقدونيا، حيث عاد أرسطو إلى أثينا في عام 335-

334 ق.م. ليبدأ طور الأستاذية من أطوار حياته الفكرية بتأسيس مدرسته الفلسفية والعلمية المستقلة المعروفة باللوقيون Lyceum وقد تميزت المدرسة بما جمعه فيها من مئات المخطوطات والخرائط وعينات الأشياء والكائنات الحية التي أصبحت المادة الخام التي يعد من خلالها محاضراته. وقد تميزت طريقة أرسطو التعليمية بنوعين من الدروس؛ دروس الصباح التي كانت مخصصة لتلاميذه وكان عادة ما يُلقيها عليهم وهو يتمشى كل صباح في حديقة المدرسة وبين الأشجار. ودروس المساء، وكانت تُلقى على عامة الناس، وقد كانت موضوعات الدروس الصباحية متخصصة في العلوم النظرية والمجردة مثل المنطق، والطبيعيات، والميتافيزيقا، أما موضوعات الدروس المسائية فكانت فيما يهم جمهور الناس مثل الموضوعات الجدلية والخطابية والسوفسطائية والسياسية.

وقد كتب أرسطو أثناء تلك الفترة معظم مؤلفاته العلمية الرصينة التي لا نزال نقرأها ونعتمد عليها في دراسة أرسطو حتى الآن.

وظل أرسطو يمارس مهامه العلمية داخل مدرسته تدريسًا وتأليفًا إلى أن توفي الإسكندر عام 323 ق.م. ولما أحسَّ أن موجة العداء للمقدونيين وأنصارهم بدأت تتزايد بين الأثينيين قرر أن يُغادر أثينا تاركًا المدرسة في يد ثيوفراسطس Theorphrastus واتجه إلى خلقيس Chalcis قائلًا: «إنه لن يسمح للأثينيين أن يخطئوا في حق الفلسفة مرتين». وقد مرض هناك ومات في العام التالي، أي في عام 322ق.م. وهو بعد لم يتجاوز الثالثة والستين من عمره.

مؤلفاته:

يُنسب إلى أرسطو حوالي اثنين وتسعين كتابًا تتضمن حسب التصانيف القديمة خاصة التصانيف العربية لابن القفطي وابن أبي أصيبعة نقلًا عن

تصنيف بطليموس الغريب الذي يرجح أن آندرونيقوس الرودسي قد أخذ عنه، تتضمن حوالي ألف مقالة، وإن كان بعض هذه الكتب والمقالات إما مفقودة أو مشكوك في صحة نسبتها إلى أرسطو (بدوي. ص37-38) ويرى روس أنه يمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى ثلاثة أقسام؛ أولها: المؤلفات الشعبية التي كتبها لجمهور القراء، وثانيها: المذكرات والملخصات التي جمعها كمادة لمؤلفاته العلمية. أما القسم الثالث فهو مؤلفاته العلمية ذاتها. وقد تابعه في هذا التقسيم كيرفيرد.

وإن كنا نرى أنه يمكن قسمتها إلى قسمين رئيسيين؛ مؤلفات الشباب وهي تلك المؤلفات التي كتب معظمها على هيئة محاورات تابع فيها أستاذه أفلاطون. والمؤلفات العلمية أو المباحث وهي تلك الكتب التي نعتمد عليها في فهم وعرض مذهب أرسطو الفلسفي والعلمي في شتى المجالات. وهذه المؤلفات يمكن قسمتها إلى خمس مجموعات:

- المجموعة الأولى: الكتب المنطقية، وتشمل: المقولات (قاطيغورياس) - العبارة (باري أرمنياس) - التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) - التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) - الجدل (طوبيقا) - المغالطات (سوفيسطيقا).

- المجموعة الثانية: الطبيعيات، وتشمل مؤلفاته الطبيعية مثل كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي كما كان يسميه العرب)، كتاب السماء، الكون والفساد، في الآثار العلوية Meteorlogi. كما تشمل مؤلفاته في علم النفس مثل كتاب النفس والطبيعيات الصغرى Naturalia Parva وتشمل أبحاثه الصغرى في الظواهر النفسية المختلفة مثل في الحس والمحسوس، في الذكر والتذكر، في الأحلام، في النوم، في طول العمر وقصره، في الحياة والموت،

في التنفس، كما تشمل هذه المجموعة مؤلفاته في التاريخ الطبيعي (علوم الحياة) في أجزاء الحيوان، وفي تاريخ الحيوان، وفي حركة الحيوان، وفي نشوء الحيوان.

• المجموعة الثالثة: الإلهيات أو ما بعد الطبيعة: وهي تشتمل على مجموعة مقالاته أو كتبه الأربعة عشر في الفلسفة الأولى. وهي المعروفة بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة Metaphysics.

• المجموعة الرابعة: الأخلاق والسياسة، وهي تشتمل على مؤلفاته الأخلاقية الثلاثة: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الأخلاق إلى أوديموس، الأخلاق الكبرى Magna Moralia، ومؤلفاته السياسية: كتاب الدساتير أو النظم السياسية الذي فُقد ولم يُكتشف منه إلا إحدى حلقاته المائة وثمانٍ وخمسين وهو دستور أثينا الذي ترجمه د. طه حسين إلى العربية بعنوان «نظام الأثينيين». وكتاب السياسة وهو الكتاب الرئيسي لأرسطو في علم وفلسفة السياسة.

• المجموعة الخامسة: الكتب الفنية وتتضمن كتابيه: في الشعر، وفي الخطابة، وقد تفاوت أسلوب أرسطو في هذه المؤلفات: حيث تميز أسلوبه في بعضها بالسلاسة والشاعرية والترتيب المنطقي للأفكار، واكتنف الغموض أسلوبه في بعضها الآخر. وهذا التمايز في الأسلوب يرجع إلى أنه قد قصد إلى تأليف بعضها قصدًا ونشرها في حياته، أما بعضها الآخر فكان عبارة عن مذكرات أو محاضرات لم يتوقف طيلة الفترة الأخيرة من حياته عن الإضافة إليها أو التعديل فيها. وفي كل الأحوال فإن أسلوب أرسطو يمتاز بالاتساق المنطقي وترتيب الأفكار ترتيبًا علميًا موضوعيًا.

ثانيًا: نظرية المعرفة

من أين نبدأ فهم هذا الفيلسوف العملاق؟!

سؤال مهم يطرح نفسه حينما نبدأ في التعرف على فلسفة أرسطو، ألا وهو من أين نبدأ دراسة فلسفته؟! هل من دراسة «الميتافيزيقا» أم من دراسة «الطبيعة»؟ يرى الكثير من المؤرخين أن لفلسفة أرسطو بابين؛ أحدهما: الميتافيزيقا، والآخر الطبيعة، فإن دخلت من أحدهما خرجت من الآخر؛ أي أن دراسة الميتافيزيقا الأرسطية تقودنا حتمًا إلى آراء أرسطو في الطبيعة، والعكس صحيح كذلك.

ومع ذلك فمعظم هؤلاء يبدأ الدراسة الفعلية لأرسطو من عرض منطقه نظرًا لأنهم - كشراح أرسطو من اليونان واللاتين - يعتقدون أن المنطق هو آلة الفلسفة والعلم الأرسطيين، ولذلك ينبغي الدخول إلى دراسة فلسفة أرسطو وعلومه من باب المنطق، وإن كان بعضهم يقرن المنطق بمشكلة المعرفة، وبعضهم يقرنه بدراسة الميتافيزيقا، وبعضهم الآخر يبدأ بقسمة أرسطو للعلوم وتصنيفه لها.

أما الذين يدرسون أرسطو بالقياس إلى أفلاطون ومدى تميزه عنه، فعادة ما يبدأون من دراسة نقده لأفلاطون والأفلاطونية، أو يبدأون الطبيعة ومنها دراسة جوانب فلسفة أرسطو الأخرى. وبعض هؤلاء يبدأ من دراسة الشخصية الفكرية لأرسطو ومنهجه الفلسفي، ثم يبدأ في دراسة جوانب فلسفته من دراسة ميتافيزيقاه.

والحقيقـة أن لكل رأي مـن هذه الآراء التي ولدت تلك المداخل المختلفة لدراسـة أرسـطو وجاهته. وإن كنـا نعتقد أن مدخـلًا جديدًا يبـدأ برصد نظرية أرسـطو للمعرفة واستخلاصها من بين مؤلفاته الفلسفية المختلفة وخاصة من كتاب «النفس» وأبحاثه الطبيعيـة الصغرى وكتاب «الميتافيزيقا»، هو المدخل الـذي ربما يكون موفِّقًا إلى حدٍّ ما بين المداخل السـابقة، ومتجاوزًا إياها نظرًا لأن نظرية أرسـطو فـي المعرفة من وجهة نظرنا كانت هي العامل الحاسـم في خروجـه على فلسـفة أفلاطون وبدء تأسـيس فلسـفته المتميـزة، فحينما أدرك أرسـطو أن المعرفة الحسـية واحترام ما تنقله الحواس والبدء بتصفح الأشـياء عبر الحواس مسـألة في غاية الأهمية، وأنها تُشـكل البداية الحقيقية والمنطقية للمعرفة الإنسـانية؛ حينما أدرك ذلك بدأ يشـتق طريقًا جديدًا في الفلسـفة إلى جانـب طريـق أفلاطون؛ فقـد أصبح للفلسـفة وجهان، كل منهما يبـدأ من أداة معينـة للمعرفـة، هما الوجه الحسـي والوجـه العقلي. ولا غنـى لأحدهما عن الآخر؛ فالإحساس هو الذي يضع الملامح الأولى للمعرفة على طريق العقل، والعقـل هـو الـذي يتكفل بتحليـل تلـك المعطيات الحسـية ليكشـف لنا عن الحقيقة أيًّا كانت صورتها.

إننـي أعتقـد أنـه ما إن اكتشـف أرسـطو طبيعة الفلسـفة على هـذا النحو المعرفـي الـذي يوازن بيـن دور الحـس ودور العقل في المعرفة الإنسـانية، حتى بدأت فلسـفته الجديدة تـوازن أيضًا بين البحث فـي الطبيعة، والبحث فيمـا وراء الطبيعة، فكلاهما مهم للكشـف عن حقيقة الآخر. وهكذا تكامل عنـد أرسـطو البحث الفلسـفي والعلمي وتفتحت عبقرية أرسـطو لتكشـف أبعادًا جديدة وآفاقًا واسـعة لا محدودة في الفلسـفة والعلوم، وعلى رأسـها علم الطبيعة.

1- المعرفة الحسية:

كثيرًا ما حدثنا أرسطو في مؤلفاته المختلفة عن تقديره الشديد لأوجه المعرفة الإنسانية المختلفة؛ فقال في مطلع كتاب «النفس»: «كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل»، كما قال في مطلع كتاب «الميتافيزيقا»: «كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة»، واستدل على ذلك بأننا نشعر بلذة من عمل حواسنا؛ فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلو على الجميع؛ فهي مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر. والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بأكبر قدر من المعلومات التي تجعلنا نُدرك الفرق بين الموجودات.

إن هاتين العبارتين تؤكدان بما لا يدع مجالًا للشك أن أرسطو - على العكس من أفلاطون - يُقدر أي نوع من المعرفة الإنسانية، سواء كان مصدره الحواس، وخاصة حاسة البصر، أو أي نوع آخر من المعرفة الإنسانية. كل ما هنالك أنه ينبغي التمييز بين هذه الدرجات المختلفة للمعرفة الإنسانية وتمييز كل درجة منها على الأخرى. وقد حدد أرسطو معيار التفضيل بقوله: «نحن نؤثر معرفة على أخرى؛ إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عمَّا هو أشرف وأكرم».

فالتمييز بين درجات المعرفة الإنسانية إذن يقوم على أساسين؛ أولهما: مدى دقة هذه المعرفة، وبالطبع فإن ما تنقله لنا الحواس من معرفة يتفاوت في دقته عمَّا ينقله إلينا العقل بمستوييه النظري والعملي.. إلخ.

وثانيهما: هو موضوع هذه المعرفة ذاتها؛ فكلما كان الموضوع أكرم وأشرف كانت الأداة التي تنقله أفضل وأهم، وبالطبع فإن مقياس ذلك يعود

إلى تفضيل أرسطو للمعرفة العقلية لأنها ذات موضوع أشرف وأهم، حيث إننا بواسطة العقل نُدرك المعقولات وعلى رأسها الإله الذي هو صورة خالصة وعقل خالص. كما نُدرك ماهيات الأشياء والفضائل وهي بالطبع معقولات. والمعقول عمومًا لدى أرسطو أهم وأشرف وأكرم من المحسوس. ولنسارع هنا إلى القول إنه ليس معنى أن أرسطو - كما سنرى - يُفضل المعرفة العقلية بشقيها النظري والعملي على المعرفة الحسية، أنه يُهمل - كما أهمل سابقه أفلاطون - المعرفة الحسية، بل على العكس من ذلك، فهو يُعطي أهمية قصوى للمعرفة الحسية من زاويتين هامتين، أولاهما: أنها نقطة البداية في المعرفة الإنسانية بالعالم؛ فعمل الحواس من سمع وبصر وخلافهما هو نقطة بداية تعرفنا على العالم الخارجي. وثانيتهما: أن أرسطو - على عكس أفلاطون - يرى أن هذه المعرفة الحسية وما تنقله إلينا الحواس من معطيات حسية حول الأشياء الخارجية هي نقطة البداية في عمل العقل. فالعقل لا يبدأ عمله من فراغ، بل يبدأ من تحليل ما تنقله إليه الحواس عن صفات هذه الموجودات الخارجية وأحوالها.

وعلى حد تعبير أحد دارسي أرسطو؛ فقد وسَّعت الفلسفة بظهور الأرسططالية مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون، متخذة من ذلك الحين المعنى الذي ظل معناها حتى القرن السابع عشر؛ وذلك لأن الموضوع الذي تناولته لم يعُد هو الموضوع ذاته الذي كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية.

إن مجال المعرفة عند أرسطو اتسع ليشمل المحسوسات والمعقولات على حد سواء، ولم تعد المعرفة بالأشياء المادية - الحسية- عديمة القيمة كما كانت عند أفلاطون، بل أضحت ضرورة لمعرفة الماهيات التي كانت هي

الموضـوع الوحيد للمعرفـة الأفلاطونية، وبينهما كانـت الماهيات مفارقة في عالـم مفارق هو عالـم المُثُل عند أفلاطون، أصبحت هـذه الماهيات - بحكم هـذا التغيـر الجذري في الفهم الأرسـطي - موجودة في الأشـياء ذاتها. وعلى الإنسـان أن يعرف صفات الأشـياء الظاهرة - الخارجية - بحواسه، وأن ينتقل منها إلى محاولة معرفة جواهر هذه الأشـياء باسـتدلالاته وحدوسه العقلية في آنٍ معًـا. ولا غنـى للعقل عن الحِسّ، كما أن معرفـة الحواس تظل ناقصه حتى تأخذ من العقل البرهان على صدقها ويقينها!

فمعرفـة الحـواس نقطة بدايـة أولية وضروريـة. وتأتي بعد ذلـك المعرفة العقليـة متخذة منها تكئة تبدأ منهـا. ومع ذلك فهي (أي المعرفة العقلية) ذات الأولويـة والأفضلية لدى أرسـطو؛ لأننا بدونها لا نصل إلـى إدراك الماهيات وجواهر الأشـياء سـواء الحسـية أو المعقولة. فالحس إذن له الأولية الزمانية، وللعقـل الأوليـة المنطقية، ولـكلٍّ دوره المهم فـي اكتمال المعرفة الإنسـانية بالأشياء.

الإحسـاس عنـد أرسـطو ببسـاطة هـو انفعـال العضـو الحـاس بصـورة المحسـوس، وحسـب الاصطلاحـات الأرسـطية، فالإحسـاس لا يمكـن أن يتـم بدون وجود المحسوسـات الخارجيـة؛ فقوة الحس لا توجـد بالفعل، بل بالقوة فقط، والأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير ما يُشعله. إننـا نأخذ لفـظ يحس على معنيين: نقول إن الكائن الـذي توجد فيه القوة على السـمع والبصر يسـمع ويبصر حتى ولـو كان نائمًا! ونقول كذلـك عن الكائن الذي يسـمع ويبصر بالفعـل، فكذلك يجب أن نأخذ الإحسـاس على معنيين: فهناك إحسـاس بالقوة وإحساس بالفعل. وكذلك أيضًا في المحسوس: منه ما هو بالقوة وما هو بالفعل.

وهنا ينبغي أن نعي أن أرسطو عادة ما يحل أي مشكلة من خلال هذا التمييز الذي سرى في كل جوانب فلسفته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ فوجود الشيء بالقوة يعني مجرد الاستعداد للوجود، أما وجوده بالفعل فيعني أنه ظهر إلى الوجود فعلًا! وهكذا فالإحساس بالقوة يعني أن لدى الإنسان كما لدى الحيوان الاستعداد والإمكانية للإحساس طالما أنه يمتلك الحواس القادرة على ذلك. لكن هذه الإمكانية وذلك الاستعداد لا يتحولان إلى الوجود الفعلي للإحساس إلا حينما يتم انفعال عضو الإحساس بالشيء المحسوس الخارجي! فلو أن الإنسان كان نائمًا فهو لا يستطيع الإبصار رغم وجود حاسة البصر واستعدادها للإحساس!! وبمجرد أن يستيقظ ويفتح عينيه يصبح قادرًا على الإحساس بالفعل نتيجة انفعال حاسة البصر بالوجود الخارجي للأشياء المرئية!

ونفس الشيء بالنسبة لتلك الأشياء المحسوسة الخارجية، منها كما يقول أرسطو في العبارة السابقة: المحسوس بالقوة والمحسوس بالفعل؛ فالأشياء مطروحة في الوجود الخارجي جاهزة لأن ينفعل بها الحاس وهي حينئذ تمثل المحسوس بالقوة وحينما ينفعل بها العضو الحاس تتحول إلى محسوس بالفعل!

إن عملية الإحساس تتطلب إذن التمييز بين حاس ومحسوس، فالحاس هو الذات التي تمتلك الأعضاء الحسية القادرة على الانفعال، والمحسوس هو الأشياء الحسية الخارجية الجاهزة للتأثير على تلك الأعضاء الحسية. وعمومًا فإن الشيء المحسوس Sensum متميز عن الإحساس Aithesis منفصل عن الحاس. إنه في الحقيقة نتيجة لتلاقي موضوع معين وذات مدركة معينة. ولذلك فإن الإحساس كما يقول أرسطو في الحس والمحسوس يتولد

في النفس من خلال توسط البدن، أي أن الإحساس انفعال يتم نتيجة وجود الأعضاء الحسية في البدن، تلك الأعضاء التي تنقل هذه الصور الخارجية للأشياء المحسوسة داخل النفس لتتم معرفتها بعد ذلك.

وعلى هذا الأساس انتقد أرسطو آراء السابقين؛ أولئك الذين قالوا إن للنبات الإحساس والرغبة كأفلاطون، أو الذين قالوا إن للنبات العقل والذكاء كأنكساجوراس وأنبادوقليس وديمقريطس. فقد رأى أرسطو أن هذه الآراء معيبة وغير صحيحة؛ فالنباتات في رأيه لا تمتلك الإحساس كما لا تمتلك الرغبة؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة إحساس.. وفي النباتات لا تجد إحساسًا ولا أي عضو من أعضاء الإحساس ولا أي مظهر من مظاهره ولا أي علامة أو دليل يمكن من خلاله القول إنها تمتلك الإحساس تماثل تلك العلامات التي من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو.

كما انتقد أرسطو أيضًا بناءً على ذلك مَن قالوا إن الإحساس يُعد نوعًا من اللمس كديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين، إذ إن هذا يُعد أمرًا مستحيلًا في رأيه. فالإحساس كما قلنا من البداية إنما هو انفعال أداة الحس بصورة المحسوس وليس بمادته. وقد انتقد أرسطو أيضًا أولئك الذين ينظرون إلى الإحساسات على أنها واحدة؛ فهو يرى أن كل إحساس يختلف عن الآخر تبعًا لاختلاف أدوات الحس؛ فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع، حيث إن اللون هو موضوع الأول، بينما الصوت هو موضوع الثاني وهكذا.

على كل حال فالإحساس يتم بانفعال العضو الحاس لا بمادة المحسوس وإنما بصورته، ولكي يتم هذا الانفعال لدى الحواس الخمس لا بد في رأي أرسطو من توافر شروط عامة؛ منها بالطبع سلامة الحاسة، وكذلك وجود المحسوس الذي هو موضوعها وكل حاسة لا تنفعل إلا بصورة محسوسها

فقط؛ فالعين لا تنفعل إلا باللون، والأذن لا تنفعل إلا بالصوت وهكذا، فلكل حاسة موضوع انفعالها المستقل عن الحواس الأخرى. ومن هذه الشروط العامة أيضًا للإحساس وجود وسط بين الحاسة والمحسوس، فالإحساس ليس عملية تصادمية بحتة عند أرسطو، بل يتم بتوافر وسط معين بين الحاسة والمحسوس كالضوء بالنسبة للعين، والهواء بالنسبة للأذن والأنف.

كما أن هذا الوسط ينبغي أن يتوافر بدرجة معينة حتى تتم عملية الإحساس بشكل سليم لا يؤثر على عمل الحاسة، بمعنى أن الضوء مثلًا لا ينبغي أن يكون مبهرًا كما لا ينبغي أن يقل لدرجة العدم!! ففي الحالين لا تتمكن حاسة العين من العمل والانفعال بشكل سليم، كما أن الحاسة لا يمكن أن تعمل إلا بتوافر ما يسميه أرسطو حد الإحساس، ذلك الحد الذي يسميه العلماء المحدثون عتبة الإحساس؛ إذ لا يمكن للحاسة أن تنفعل بمحسوسها أينما كان بل لا بد من توافره عند حد معين؛ فالعين لا ترى بشكل سليم إلا بتوافر محسوسها على مقربة منها. كذلك الأمر في الحواس الأخرى، فلكل حاسة حد تستطيع أن تنفعل بمحسوسها عنده. وبدون توافر هذا الحد لا تستطيع الحاسة تمييز محسوسها. وبالطبع فإن ثمة فروقًا دقيقة بين الحواس والمحسوسات المختلفة لا يمكن تبينها إلا من النظر في عمل كل حاسة على حدة في ضوء تلك الشروط العامة التي ينبغي توافرها ليتحول الإحساس بالقوة إلى إحساس بالفعل.

لقد قلنا من قبل إن الإحساس ما هو إلا عملية انفعال من كل حاسة بموضوع إحساسها، ذلك أن أرسطو يرى أن الحاسة بوجهٍ عام في كل إحساس إنما هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى (أي المادة) كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب.. فالحاسة تنفعل عند كل محسوس بتأثير

ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلًّا من هذه الأشياء يُقال عنها إنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها.

ذلك هو إذن عمل الإحساس، إنه مجرد انفعال بصورة وصفات المحسوس، لكنه لا يُدرك هذه الصورة ولا يميزها بوضوح؛ ذلك أن أرسطو يميز بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسي. وهو قد استفاد هنا من أفلاطون حينما قال في ثياتيتوس إننا ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس، وليس بهذه الأعضاء! فالذي يدرك هذه الموضوعات عند أفلاطون هو: العقل! بينما يرى أرسطو أن عملية الإدراك الحسي تتم داخل البدن، أي أنها عملية تستكمل دون تدخل العقل، وإلا كيف نفسر الإدراك الحسي لدى الحيوان الذي لا يملك عقلًا يفكر به؟!

لقد تفوق أرسطو على أفلاطون بأنه حل مشكلة التمييز بين الإحساس والإدراك الحسي على أساس افتراض تلك القوة الجديدة؛ قوة «الحس المشترك»، تلك القوة التي يتم فيها الإدراك الحسي، وافتراض الحس المشترك كقوة معرفية جديدة دون أن تكون حاسة سادسة لم يحل هذه المشكلة فقط، بل حل كذلك مشكلة التمييز بين المعرفة الحسية عمومًا، والمعرفة العقلية عمومًا، وبالتالي بين الحيوان والإنسان والمعرفة لدى كل منهما؛ حيث إن الحيوانات، وبالذات العُليا منها، يتم لديها الإدراك الحسي. والتساؤل المهم هنا هو كيف يتم لها ذلك دون أن تمتلك العقل؟ لقد غفل أفلاطون عن هذه القضية حينما قال إننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس وعن طريق العقل!! وكان على أرسطو أن يوضح الأمر خاصة وأنه درس قوى النفس وميز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية وأدرك أن الفرق الجوهري بينهما هو أن الحيوان يحس، والإنسان هو وحده القادر على التفكير والتأمل.

والآن ماذا يعني أرسطو بالحس المشترك وما هي وظائفه؟

إن الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الخمس الظاهرة، وهو بمثابة المركز الذي تتلاقى فيه محسوساتها فيقوم بإدراكها والتمييز بينها. وهو ليس حاسة سادسة لأنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التي درسناها. وقد أكد الشارح الأكبر ابن رشد ما قاله أرسطو بقوله: «إنه لا يمكن أن توجد حاسة سادسة؛ لأنه لو كان هناك حاسة أخرى غير هذه الخمس لكان لها محسوس آخر خاص بها».

أما وظائف هذا الحس المشترك فهي أولًا: إدراك المحسوسات المشتركة، أي تلك المحسوسات التي لا يمكن أن تدركها إحدى الحواس الخمس السابقة وحدها مثل: الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة، فهذه المحسوسات تدرك كل واحدة من الحواس الخمس أو بعضها أحد جوانبها وتنقله إلى الحس المشترك الذي يجمع بين هذه الجوانب ويدرك ما هو مشترك بينها. إن كل حاسة من الحواس لا تستطيع كما قلنا فيما سبق أن تنفعل إلا بمحسوسها فقط، فالعين تنفعل باللون، والأذن بالصوت، وهكذا فلا تستطيع إحداها أن تدرك مثل هذه الموضوعات ذات الجوانب المتداخلة المتعددة ومن ثم يكون من وظائف الحس المشترك إدراكها.

وثانيًا: إدراك المحسوسات المتغايرة؛ إذ إن كل حاسة إنما تنقل محسوسها دون أن تدركه، فضلًا عن أنها لا تستطيع أن تميزه عن غيره من الإحساسات. مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود من الألوان، والذوق يفصل بين الحلو والمر من الطعوم، وكذلك الأمر في الحواس الأخرى. ولكن لما كان حكمنا – كما يقول أرسطو – يقع أيضًا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس في صلته بالمحسوسات الأخرى، فبأي مبدأ ندرك تغايرها؟ يجب

أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات. وهذه الحاسة هي بلا شك ليست إحدى الحواس المعنية لأن كل واحدة منها إنما تنقل وتميز فقط موضوعها! ومن ثم فهذه تكون إحدى وظائف الحس المشترك الذي من شأنه التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة والتمييز بين درجات المحسوس الواحد من محسوساتها.

وثالثًا: إدراك الإدراك أو الإحساس بالإحساس؛ وهذه الوظيفة في غاية الأهمية بالنسبة لتمام المعرفة الحسية داخل الإطار الحسي. حيث إن كل حاسة إنما تدرك محسوسها مباشرة. وحينما يغيب المحسوس لا تنفعل به الحاسة ومع ذلك فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس. وهذا يعني أن الحس المشترك الذي هو المكان الذي تجتمع فيه هذه الإحساسات هو الذي يحتفظ بها ويظل مدركًا لها، فهو إذن يظل حاسًّا بالإحساس، أو مدركًا لذات الإدراك رغم غياب محسوسه.

وبعد أن أنهى أرسطو حديثه عن الحس المشترك، أكد أن هذا فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذي يكون به الحيوان قادرًا على الإحساس. ولكن ليس معنى ذلك أن هذا هو منتهى الإدراك الحيواني، فمن الحيوانات ما يمتلك أيضًا الخيال والذاكرة ولا يعني ذلك أنها امتلكت العقل! إذ لا يزال العقل هو القوة التي تميز النفس الإنسانية عن بقية الحيوانات.

ورغم أن أرسطو يعتبر أن التخيل شيء متميز عن الإحساس والتفكير، إلا أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس، ومعنى ذلك أن ثمة خيالًا مبنيًّا على الإحساسات، وهذا أيضًا لا يمنع من أن يكون ثمة خيال مبني على التفكير، أي خيال عقلي، وهذا لا يتوافر إلا لدى الإنسان، فالإنسان هو وحده القادر على ترتيب الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكوِّن منها صورًا.

وقد نجح أرسطو عمومًا في التمييز بين التخيُّل والإحساس؛ فالإحساس إما قوة وإما فعل مثال البصر والإبصار، أما الخيال فهو صورة قد توجد في غيبة البصر والإبصار مثل الصور التي نشاهدها في النوم. ومن ثم فإن الإحساس - على حد تعبير أرسطو أيضًا - حاضر دائمًا بينما التخيل ليس كذلك.

ومن جانب آخر فإنه إذا كان التخيل والإحساس واحدًا بالفعل فيجب أن يكون التخيل بالتالي موجودًا في جميع الحيوانات! ولكن الأمر ليس كذلك؛ فبعض الحيوانات كالنمل والنحل والدود لا تمتلك الخيال، إذن فبينما الإحساس متوافر لدى الإنسان والحيوان عمومًا، فإن الخيال لا يوجد إلا لدى الإنسان وبعض الحيوانات.

وثمة تمييز آخر مفاده أن الإحساسات صادقة دائمًا بينما الصور أو الخيالات فهي كاذبة في معظم الأحيان، فالتخيل لا يمكن في رأي أرسطو أن يكون أحد الأمور الصادقة دائمًا كالحال في العلم أو التعقل نظرًا لأنه قد يكون كاذبًا أيضًا، وربما يكون الخيال أدنى درجة حتى من الظن؛ لأن الظن يكون مصحوبًا باعتقاد قوي، ولكن الاعتقاد لا يوجد إلا لدى الإنسان، بينما التخيل يوجد عند عدد كبير من الحيوانات، ولذلك فمن الواضح أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل على الإحساس، ولا المركب من الظن والإحساس. فهو على الجملة ليس إحساسًا وليس ظنًّا وليس فكرًا وإن كان صورًا مبنية على إحساسات سابقة لدى الحيوان والإنسان، أو صورًا يركبها العقل، وهذا لا يوجد إلا لدى الإنسان، ومع ذلك فهو ليس إحساسًا وليس فكرًا خالصًا كما أنه - كما قلنا - ليس ظنًّا أيضًا.

وفي ضوء هذه التمييزات عرَّف أرسطو الخيال قائلًا: «إنه الحركة المتولِّدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد

اشتق التخيل فنطاسيًّا Phantasia اسمه من النور Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى. ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالًا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال أو الأمراض أو النوم كالحال في الإنسان.

إذا كان هذا عن الخيال فماذا عن الذاكرة؟ لقد أغفل أرسطو الحديث بوضوح عن هذه القوة المعرفية المرتبطة بكلٍّ من الحس والخيال في كتاب النفس. وربما يرجع ذلك إلى أنه خصص أحد أبحاثه في الطبيعيات الصغرى للحديث عن «الذاكرة والتذكر».

وفي هذا البحث يعرف هذه القوة المعرفية بقوله إنها ليست إدراكًا حسيًّا وليست تصورًا (أي ليست خيالًا) ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن. وكما يبدو في ملاحظتنا فإنه ليس هناك ما يمكن أن ندعوه ذاكرة مما يحدث في الوقت الحاضر؛ لأن الحاضر موضوع للإدراك الحسي فقط، أما المستقبل فهو موضوع للتوقع، أما موضوع الذاكرة فهو الماضي، فكل ذاكرة إذن تتعلق بزمن انقضى.

إذن فالذاكرة تتعلق بالزمن الماضي، وثمة فعل معرفي يتعلق بها هو التذكر، وهذا الفعل قد يحدث تلقائيًّا أو عفوًا وهذا ما يحدث لدى الحيوان والإنسان، وقد تستحثه الإرادة وهذا خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس بالحركات المخية – البدنية أيضًا. إن الذكر والتذكير متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات. وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول

وإما ناشئة عن العادة وهو الأغلب وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه بالسابق أو ضـده. وكلما تكرر التداعي توثقت الصلة بيـن الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا أو بفعل العادة.

ولـم يتوقـف اهتمـام أرسـطو بهـذه الأداة المعرفيـة للذاكـرة ودورهـا في المعرفة الإنسانية عند هذا البحث الطبيعي، بل كتب في الميتافيزيقا عنها أيضًا موضحًا أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الإحساس بالطبيعة، ومن الإحساس ينتج عند بعضها الذاكرة، على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة، واعتبر أن الحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاءً وقدرة على التعلُّم مـن تلك التـي لا تمتلك الذاكـرة ولو أنها لا تسـتطيع التعلم مثـل النحل وأي سـلالة أخرى من الحيوانات تشـبه سـلالة النحل، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسـة السـمع، بالإضافة إلى الذاكرة، لديهم القدرة على التعلم. فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسـان تعيش على التمثـلات والذكريات مما يكوِّن لديها قدرًا ضئيـلًا من الخبرة Experience ولكن الجنس البشـري يعيـش أيضًا على الفن Techne والأفـكار العقلية. ومن تعـدُّد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه في النهاية القدرة على التفهم من خلال خبرة واحدة.

ويبـدو مـن ذلك أن تمييز أرسـطو بيـن الإنسـان والحيوان إنمـا يقوم على أساس معرفي صرف، فالفرق بينهما إنما هو في درجة الخبرة نتيجة الإحساس والاسـتفادة من الذكريات في تشـكيل نوع من الفن أو المهارة الذي يؤدي في النهاية لدى الإنسـان إلى مرتبة العلم والفهم. فضلًا عن أن الإنسـان هو وحده الـذي يمتلـك العقل بما يقدمـه له من إمكانـات لا حدود لها للفهـم والتأويل والبرهان.

2- المعرفة العقلية:

«العقل» على حد تعبير أرسطو في «دعوة للفلسفة» هو آخر ما ينشأ من ملكات النفس. وإذا سلَّمنا بهذا يتبين أن مكانة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا.

وقد أكد أرسطو نفس المعنى في كتاب «النفس» وأوضح طبيعة «العقل» المفارقة للجسم المادي وأحواله من خلال المقارنة بينه وبين الحس في أدائها لفعل المعرفة؛ فالتعقل شبيه بالإحساس في أن كليهما ينفعل بصورة ما يدركه، لكن بينما الحس ينفعل كما عرفنا من قبل بصورة المحسوس، ينفعل العقل بصورة المعقول، فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات.

لكن العقل بطبيعته غير ممتزج بالجسم، فهو ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر، ومن ثم فلا يمكن أن يكون ممتزجًا بالجسم لأنه لو كان كذلك لأصبح عندئذٍ ذا صفة محدودة، إما باردًا أو حارًّا، بل قد يكون له عضو من أعضاء الحس، ولكنه في الواقع ليس له أي عضو.

ولعل الدليل الحاسم الذي يقدمه أرسطو على مفارقة العقل وعدم امتزاجه بالجسم من حيث تعقله للمعقولات وإدراكه للماهيات والصور المعقولة، هو الذي يبدو في قوله إن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة، وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة. أما العقل فعندما يعقل معقولًا شديدًا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، وعلى ذلك فإن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أن العقل قوة مفارقة له.

لقد عارض أرسطو إذن كل مَن سبقوه في نظرتهم المادية للعقل، وأضعف براهينه السابقة تلك النظرة الفيزيقية. وقد استند أرسطو في ذلك على مبدأين؛ أولهما: المبدأ التجريبي القائل إن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية، وهذا يعني أن الفكر يجب أن يكون مشتملًا على تلك الخبرة. وثانيهما: أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعًا من الخيال أو كان بدون خيال، ومن ثم فإن التفكير ممكن الوجود بدون جسم. أما الخيال فهو كما قلنا من قبل، فعل يأتي نتيجة للإدراك الحسي الفعلي، وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه.

ومع تأكيد أرسطو لمفارقة العقل بما هو كذلك للجسم ولأحواله العادية، فإنه حينما تساءل عن كيفية الإدراك العقلي واجه صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة.

فرَّق أرسطو من قبل حينما فسَّر عملية الإحساس؛ بين الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل، وها هو يستخدم هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل لتفسير كيفية الإدراك العقلي، حيث يقول: «ما دمنا في الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شيء آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعًا فمن الواجب في النفس أيضًا أن نحدد هذا التمييز؛ ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يُشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء؛ لأنه بوجهٍ ما الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء

واحد، أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدمًا بالزمان على الإطلاق.

إن أرسطو إذن يميز بين عقل هو هيولى أو هو بالقوة، وعقل هو بالفعل وهو الذي يمثل العلة الفاعلة للمعرفة العقلية، ويؤكد على أسبقية الأول زمانيًّا، وإن لم يكن هذا التقدم بذي قيمة نظرًا لأنه لا معرفة تتم للعقل إلا بوجود القوة الفاعلة التي من شأنها تحويل الاستعداد أو الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل! بمعنى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي. وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل!

إن عقل الفرد يظل صفحة بيضاء لم يُكتب عليها شيء، حتى تتشكل لديه القدرة على تجريد المعقولات والكشف عنها كما يكشف ضوء الشمس وجود الأشياء المرئية أمام العين فتدركها، كذلك فإن العقل بالقوة يظل مجرد إمكانية واستعداد لتلقي المعقولات إلى أن يكشف عن وجودها ويبلورها العقل بالفعل فينفعل بها الأول فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل. وحينئذٍ يصبح العقل وموضوعه شيئًا واحدًا. أي يصبح العقل والمعقول نفس الشيء.

وعلى ذلك ينبغي التأكيد على عدة مبادئ مهمة حتى نفهم قصد أرسطو مما سبق، أولها: أنه بالفكر وليس بالإدراك الحسي فقط تتكون الأفكار Noeta وإن كان فكرنا دائمًا تصاحبه الخيالات الحسية Phantasmata.

وثانيهما: أن أرسطو أراد أن يميز بين العقل قبل الإدراك، والعقل حين الإدراك وبعده، ولم يتضح لديه هذا التمييز إلا من خلال ما لاحظناه من

تصـوره لازدواجية العقـل؛ العقل بالقوة والعقل بالفعـل. فالأولى تنمو وتفنى مع البدن، والثانية (العقل بالفعل - القوة الكامنة) ذات طبيعة خالدة.

إن أرسطو هنا لم يتحدث عن عقلين مستقلين كما صور ذلك بعض شُرَّاحه ممَّـن أسـاءوا فهمه، بـل تحدث عن عقلٍ واحـدٍ وميَّز بداخله بيـن قوتين، وقد وصـف العقـل بالقوة بصفـة الهيولانية ليُعبر فقط - كما أشـرنا مـن قبل - عن قدرتـه علـى المعرفة حتى قبـل أن يصبح بالفعل. وهذا لا يعني أبدًا أي إشـارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجي الجوهري لهذا العقل.

إننـا لا يمكـن أن نفهم هذه التمييزات بين قوة العقـل الفاعلة والمنفعلة من جهة، وبين قوتي العقل النظري والعملي من جهة أخرى، في اعتقادي، إلا في ضـوء نظريتـه في المعرفة؛ فهو قد اسـتهدف فـي تصوري التمييـز بين المعرفة العقليـة التـي يقوم فيهـا العقل Reason باسـتدلالاته عن طريق تحليـل ما يأتيه عبر الحواس من انطباعات حسـية وخبرات متراكمة، وبين المعرفة الحدسـية التي يلتقط فيها العقل الماهية المعقولة برؤية عقلية (حدسية) مباشرة Intuition لا يتأثر فيها بالانطباعات الحسية ولا بظروف الزمان والمكان.

إن المعرفة العقلية يعتمد فيها العقل إذن على الخبرات الحسية، ويستخدم فيها الاسـتدلال الاسـتقرائي للوصول إلـى تقنين معين للظواهـر وفهم علمي لقضايـا العالـم، وهـذه الدرجة المعرفية حينما تعمل فـي ميدان الأخلاق تتجه نحـو تحديد المؤلـم واللذيذ وتطلبها نتيجة إدراك مسـبق لطبيعتهـا من الواقع العملـي المجرب، وفـي ضوء إدراك العقل إدراكًا مجردًا لطبيعة الخير والشـر ولجوهر التمييز بين السلوك الفاضل والسلوك الشرير.

أمـا المعرفة الحدسـية فهـي الدرجة الأرقـى والأهم من درجـات المعرفة الإنسـانية نظرًا لأن العقل فيها لا يسـتند في إدراكاته لتلك الخبرات الجزئية -

الحسية – ولا يعنيه إلا إدراك الحقيقة إدراكًا مجردًا بصرف النظر عن فائدتها العملية، أو عن إمكانية الاستفادة منها في أي مجال من مجالات الحياة.

إن القوة الفاعلة (الحدسية) من العقل تقوم إذن في نظر أرسطو بتكوين وتجريد التصورات الكلية العامة، إذ بها نحدس Grasps الحقائق الكلية على حد تعبير روس. وبها أيضًا نستدل من حقيقتين كليتين على حقيقة ثالثة. فضلًا عن أن هذه القوة الحدسية من العقل هي ما تدرك ما لا يقع مطلقًا في الخبرة الحسية، ولا تخضع لتحليلات العقل العملي أو الاستدلالي من كائنات يقع على قمتها الإله ذاته.

ولعل هذا هو ما دعا أرسطو إلى أن يصف القوة الفاعلة من العقل بأنه عندما يُفارق فقط يُصبح مختلفًا عمَّا كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالدًا وأزليًّا. فهذا الخلود وتلك الأزلية لا يكتسبهما العقل إلا حينما يفارق الوجود المحسوس ليُدرك حدسًا ما لا يمكن أن يقع في الخبرة الحسية، وهو بالطبع الوجود الإلهي. ولا شك أن العقل بهذه القوة التأملية الحدسية التي تفارق وتدرك المفارق (أي الإله) يمكن أن يكتسب شيئًا من صفات الإله، أي الخلود والأزلية، فهو خلود إدراك، وليس خلودًا لذات العقل؛ إذ إن أرسطو لم يكُن من المؤمنين لا بخلود النفس ولا بخلود العقل ككل. بل انصبَّ حديثه هنا على تلك اللحظة التي يفارق فيها العقل بقوته الحدسية الوجود المحسوس ويُصبح مختلفًا عمَّا كان بالجوهر. في هذه اللحظة فقط لحظة مفارقة الواقع المادي لإدراك ما وراءه يكتسب صفة الخلود والأزلية.

ثالثًا: المنطق الصوري.. وفلسفة العلم

لا شك أن الإبداع الحقيقي لأرسطو في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ العلم على حد سـواء كان من خلال ابتداعه لعلم المنطق واكتشـافه مـن ثم لقوانين التفكيـر العلمـي الإنسـاني؛ فبعد أن بينَّا كيف بلور أرسـطو فـي نظرية المعرفة تحليـلًا مبتكرًا ومفصلًا لقوى الإنسـان المعرفية وضرورة أن تُسـتخدم جميعًا حسـية كانـت أو عقلية في إدراك الحقيقـة، كان لا بد من التسـاؤل كيف لنا أن نميز ما نصل إليه من حقائق؟ وكيف يمكننا اكتشافها والتأكد من صحتها؟

وكيـف يمكـن أن يتأكـد أمامنـا صدق هـذه الحقائق إذا قيسـت بمـا يدعيه الآخـرون، وخاصـة مـن السوفسـطائيين وأتباعهم، مـن إدراك لحقائق نسـبية تختلف من شخص إلى آخر، ومن وقت لآخر؟

لقد شُغل سقراط وبعده أفلاطون بهذه التساؤلات وحاولا قدر استطاعتهما الإجابـة عنها، وخاصة الأخير الذي بـذل جهدًا وفيرًا عبر محاوراته المختلفة، وخاصة في المحاورات التي أخذت عناوينها من أسماء السوفسطائيين، وكذلك في محاورات أخرى أهم مثل «الجمهورية» و«ثياتيتوس» و«السوفسطائي» في اكتشـاف الصـورة المثلـى للعلم. ولـم يجد هـذه الصورة المثلـى للعلم إلا في ذلـك العالـم المفارق «عالـم المثـل» الذي يحتوي وحده على الحقيقة المطلقة لـكل ما نراه في العالـم المادي المحسـوس من أشـياء. واتخذ من «الجدل» – الديالكتيك– وسيلة للوصول إلى ذلك الكلي – المثال– «المفارق».

ومع كل هذا الجهد الذي بذله أفلاطون في محاولة بلورة نظرية دقيقة حول «العلـم» معنـاه ووسـائل الوصول إليـه، إلا أن هذا الجهد قصـر عن أن يقضي على السوفسـطائيين وفشل في القضاء على رؤيتهم النسبية للعلم. تلك الرؤية التي جعلت من الظن عِلمًا. ومن الجدل التمويهي وسـيلة للتكسـب ولتحقيق الشهرة والمجد!!

وكان علـى أرسـطو أن يعيـد التفكيـر فـي الأمـر: مـا الخطـأ الـذي ارتكبه أفلاطـون فجعلـه بكل تلـك الكتابـات والمحاولات يفشـل فـي القضاء على الرؤيـة السوفسـطائية التي انتشـرت بين اليونانيين كانتشـار النار في الهشـيم؟ وكيـف يمكـن التوصـل إلـى طريقة جديـدة لبلـورة المعنـى الحقيقـي للعلم واكتشـاف طـرق أكثر ملاءمـة وواقعية للتمييـز بين التفكيـر العلمي الصحيح، والتفكير الزائف المخادع؟ وسـرعان ما اكتشـف أرسطو الإجابات الصحيحة عن تلك التسـاؤلات من خلال تحليله الجدي والمبتكر للتفكير الإنسـاني في مؤلفاته المنطقية المختلفة.

من المُسـلَّم به لدى غالبية المؤرخين أن أرسـطو أبدع نسـقًا منطقيًّا لا يُعد الأول من نوعه فقط على صعيد الفلسـفة الأوربية - الغربية، ولكنه ظل العمل الوحيد الذي لا يُدانيه عمل في مرتبته لأكثر من أربعة وعشرين قرنًا بعد ذلك.

ومن خلال وضعه لهذا العلم - علم المنطق- كان أول مَن أبدع فكرة العلم ودشـنها خلال كتابه التحليـلات الثانية الذي يُعد العمل المركـزي الثاني فيما عُرف بعد ذلك بالأورجانون بعد التحليلات الأولى.

ورغـم أن أرسـطو هـو واضـع هـذا المنطـق المسـمى بالمنطـق الصوري الـذي يُحدد فيه عمومًا قواعد التفكير الصحيح مسـتقلة عـن مضمون الأفكار

التي هي موضوع ذلك التفكير، إلا أن كتاباته المسماة بالأورجانون والتي جُمعت ونُسقت على نحو منهجي معين لم تكن كذلك حينما كتبها؛ فالترتيب المتعارف عليه لهذه الكتابات يبدأ بالمقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى فالتحليلات الثانية ثم يأتي بعد ذلك كتاب الجدل وكتاب المغالطات السوفسطائية وأحيانًا ما ينضاف إليهم كتاب الخطابة وهذا الترتيب المتعارف عليه يشير إلى منهجية محددة في التفكير المنطقي، حيث إن موضوع الكتاب الأول بحث التصورات أو الحدود التي يبدأ منها التفكير الإنساني، ثم يأتي كتاب العبارة ليبحث في منطق القضايا بعد البحث السابق في منطق الحدود (أو التصورات)، ثم تكون نظرية الاستدلال أو القياس بوجهٍ عام هي موضوع التحليلات الأولى لننتقل بعد ذلك إلى نظرية البرهان بمعناها الدقيق، أي تلك الأقيسة التي تبدأ بمقدمات ضرورية في التحليلات الثانية، ثم يأتي كتاب الجدل للحديث عمَّا يُسمى بالأقيسة الجدلية، تلك التي تبدأ بمقدمات شائعة أو مظنون في صحتها، أما كتاب الخطابة فيُقدم بحثًا في نظرية الاستدلال الخطابي أو الإضماري الذي يبدأ بمقدمة واحدة وتكون الأخرى غائبة أو مضمرة. وبالطبع فإن الحديث في الكتابين الأخيرين عن القياس الجدلي والقياس الخطابي يستند على إدراك الصورة العامة للقياس التي كشف عنها في كتاب التحليلات.

ولا شك أن نقطة البداية في تحليل التفكير الإنساني هي النظر فيما يستخدمه الإنسان من تصورات أو مقولات لا يصح التفكير - بل يستحيل ذلك التفكير - في الأشياء بدونها، وتلك هي المقولات التي حددها أرسطو بعشرٍ سبق لأفلاطون أن تحدث عن بعضها في محاورتي «ثياتيتوس»، و«السوفسطائي» دون أن يُعطي قائمة محددة بها. **وهذه المقولات العشر هي**: مقولة الجوهر

Ousia كقولك: إنسـان وفرس، ومقولة الكم Quantity كقولك: ذو ذراعين أو ثلاثـة أذرع، ومقولة الكيـف Quality كقولك: أبيض أو كاتب، ومقولة العلاقة أو الإضافـة Relation كقولـك: ضعـف أو نصـف، ومقولـة المـكان كقولك: فـي اللوقيون أو في السـوق، ومقولـة الزمان Time كقولك: أمـس أو في العام الماضـي، ومقولة الوضع Situation كقولك: متكـئ أو جالس، ومقولة الفعل Action كقولـك: يقطع أو يحرق، ومقولة الانفعال Passion كقولك: ينقطع أو يحترق.

وعلـى ضوء هـذه المقولات يبـدأ العقل فـي التفكير في الأشـياء بعبارات منهـا العبـارات المنطقية (أي القضايا) التي ميَّز فيها أرسـطو بيـن موضوعٍ هو مـا نتحـدث عنه، ومحمولٍ هـو ما نحمله على موضـوع الحديث، ولا بدّ لكي تكـون هـذه العبـارة أو تلك العبارة إحـدى القضايـا المنطقية، أن يكـون لدينا المعيار الذي نحكم به على صدقها أو كذبها. وهذا هو ما يميز التفكير العلمي عـن التفكيـر غير العلمي بوجهٍ عام، فلا مجال في العلم إلا الحديث من خلال عبـارات أو قضايا نملك القـدرة على الحكم عليها بالصـدق أو بالكذب. وما عـدا ذلك تكون العبـارة فارغة من المعنى تمامًـا أو ذات معنى ولكنه لا ينتمي لمجال التفكير المنطقي بوجهٍ خاص، أو التفكير العلمي بوجهٍ عام.

وإذا مـا تبينت أمامنـا صورة وأنواع القضايا المنطقية أو العلمية، يمكننا بعد ذلـك صياغة الاسـتدلالات المنطقية سـواء كانـت اسـتدلالات صورية بحتة (وهي الأقيسـة)، أو ذات ارتبـاط بالواقع المادي (وهي الاسـتقراءات) فلدينا نوعان من الاسـتدلال بوجهٍ عام هما: الاسـتدلال الاسـتنباطي الـذي يبدأ من مقدمات كلية يقينية لينتهي إلى نتيجة جزئية، أي يبدأ ممَّا هو كلي لينتهي إلى ما هو جزئي. والاسـتدلال الاسـتقرائي الذي يبدأ من مقدمات جزئية يستخرجها

من واقع الأشياء والظواهر الطبيعية المختلفة لينتهي إلى إقرار نتيجة كلية تتعلق بالتعميم على كل مفردات الظاهرة موضوع الدراسة، أي أن الاستقراء بوجهٍ عام هو انتقال ممَّا هو جزئي إلى ما هو كلي.

وعلى ذلك لم يكن غريبًا أن يعتبر أرسطو أن الاستقراء ربما يكون مقدمة ضرورية للقياس. رغم أن الثاني أكثر أهمية وأولوية وأدق من الأول كما سنوضح فيما بعد، وبقدر ما يقترب هذا العلم أو ذاك من صياغة قضاياه على النمط القياسي في صورته الصورية - البرهانية - بقدر ما يكون أكثر دقة وأكثر يقينًا من غيره.

وبالطبع فإن من الضروري قبل أن نشرع في الحديث عن الاستقراء والقياس ودورهما في تأسيس وتقدُّم العلوم من وجهة نظر أرسطو، أن نتحدث عن معنى العِلم لديه وكيف يمكن التمييز بين العلم واللا علم.

معنى العلم والتمييز بينه وبين اللا علم (الظن والفن):

لقد اتفق أرسطو مع أفلاطون في استخدام مصطلح الإبستيمي Episteme للدلالة على العلم Science بمعناه الدقيق، لكنه هو الذي استطاع بلورة مفهوم أكثر وضوحًا للتمييز بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلي؛ فالعالِم هو مَن يمتلك العِلم بالتفسير العقلي للأشياء بمعرفة عللها والمبادئ الأولى Prota Aitiai لها.

إن معرفة تلك العلل والمبادئ تعني ببساطة معرفة جوهر الشيء، أي الماهية النوعية التي تميزه عن غيره من أنواع الأشياء الأخرى.

وبالطبع يكون التساؤل هنا: وكيف يمكننا أن نصل إلى إدراك هذا الجوهر؟ لقد كان أفلاطون يرى ببساطة أنه لا يوجد إلا في ذلك العالم المفارق عالم

المثل وأنه لكي ندرك حقيقة أي شيء في هذا العالم الظاهر لا بد من أن ندرك أولًا ماهيته الكلية في عالم المثل. أما أرسطو فيبدأ بالطريق العكسي؛ فأفلاطون يُصر على البدء بمعرفة الكلي لنتعرف من خلاله على الجزئيات التي تمثل ظلاله! أما أرسطو فيرى أن البداية المنطقية هي البدء باستقراء الجزئيات والانتقال منها إلى إدراك الكلي؛ فسائر الكائنات باستثناء الإله لا يمكن أن تُعرف إلا عن طريق التجربة باستقراء الحالات الفردية والانتقال منها إلى الحالات الكلية، ومن الصور الدنيا إلى الصور العليا، فلا بد إذن للوصول إلى الحقائق الكلية من القيام بالكثير من التحليل والوصف والاستقراء.

ورغم أن هذا الفرق بين رؤية أفلاطون ورؤية أرسطو يبدو في الظاهر بسيطًا إلا أنه في رأي المتخصصين في تاريخ العِلم يبدو عميقًا وبعيد المدى لأنه دلالة على اقتراب أرسطو من المعنى الحديث للعلم.

وقد تميزت رؤية أرسطو بأنه قدَّم تمييزات دقيقة بين العلم والصور الشائعة الخاطئة للعلم أو ما يمكن أن نُطلق عليه اللا علم.

وكان أبرز هذه التمييزات تمييزه بين العلم والظن؛ فموضوع العلم يختلف عن موضوع الظن؛ حيث إن العلم يدرس ما هو ضروري بينما الظن يقع على المحتملات التي يمكن أن يكون الصدق فيها صدقًا زائفًا أو يكون الزائف فيها صادقًا. وبالطبع فقد استفاد أرسطو في هذا التمييز أيضًا برأي أفلاطون الذي ميَّز تمييزًا قاطعًا بين العلم Episteme والظن Doxa على أساس التمييز بين العالمين: المعقول (المثل) والمحسوس (العالم الطبيعي) وإن كان التمييز الأرسطي مختلفًا لأنه جاء منطقيًّا ومعرفيًّا في المقام الأول، حيث يقول أرسطو مؤكدًا ذلك: «إن العلم والعلوم المختلفة مخالف للظن والمظنون بأن العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية، والضروري لا يمكن أن

يكون على خلاف ما هو عليه. وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فمن البيِّن إذن أن في هذه الحالة لا يكون علمًا».

وهكذا فالعلم هو فقط ما به يتم إدراك الماهية الكلية لأي شيء؛ لأنها هي الثابت الذي لا يتغير من الشيء. أما ما عدا ذلك فهو ليس موضوعًا لليقين، ومن ثم فهو ليس علمًا.

وفي ضوء هذا التمييز بين العلم والظن يميز أرسطو أيضًا بين العلم والفن، والفن Techne يعني في الاصطلاح اليوناني القديم المهارة في الصنعة، أو إتقان صنعة معينة، ومن ثم فموضوعه الأشياء التي يمكن أن تكون خلافًا لما هو عليه، وهذه الأشياء عادة ما تكون مرتبطة بعملية إنتاج خارجي يهديها العقل ويساعدها، وبالطبع فهذه الأشياء المنتجة يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون، أي يمكن أن ننتجها ويمكن ألا نفعل! ومن ثم فالإنتاج الفني أو الفن عمومًا يختلف عن العلم، حيث إن العلم هو «إدراك للأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود» حسب تعبير أرسطو، بينما الفن يرتبط بإنتاج أشياء يمكن أن تكون خلافًا لما هي عليه، فضلًا عن أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد!

وعلى أي حال فقد كشف أرسطو عن أن للظن فائدة؛ لأنه أقرب إلى الخبرة التي يجمعها صاحبها فتمكنه من إتقان صنعته، لكنها لا يمكن أن تصل إلى مرتبة العلم؛ فالخبير أو الفنان يعرف أن شيئًا ما هو هكذا لكنه لا يعرف لماذا هو هكذا! خذ مثلًا فالممرض يعرف أن هذا الدواء من واقع خبرته يشفي هذا المرض، لكنه لا يعرف لماذا يحدث هذا؛ لأنه ببساطة يجهل علة المرض، بينما الطبيب هو الذي يملك العلم بالعلة وبلماذا وهكذا الأمر بالنسبة للفرق بين البنَّاء والمهندس المعماري، بين الصياد وعالم الحيوان.. إلخ.

إن الخبير عادة ما يكون عارفًا عن طريق الخبرة وتكرارها بالأمور الجزئية، لكنه لا يستطيع أن يستنبط من هذه الخبرات القوانين العامة؛ لأن مَن يملكها هو العالِم الذي يملك العلم النظري بهذه القوانين وبتلك المبادئ والعلل الكلية للأشياء والظواهر التي تقع في نطاق تخصصه العلمي.

تصنيف العلوم عند أرسطو:

لم يكن الفضل فقط لأرسطو في محاولة تحديد دقيق لمعنى العلم والتمييز بينه وبين اللا علم من وجهة نظره على الأقل، بل كان له الفضل أيضًا في أنه حاول ولأول مرة التمييز بين مجالات العلوم المختلفة وتحديد موضوعاتها ومنهجية البحث فيها.

لقد ميز أرسطو بين نوعين أساسيين من العلوم؛ العلوم النظرية Theortical Science والعلوم العملية Practical Science، أما العلوم النظرية فهي الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) والرياضيات والطبيعيات، وقد ميز بين مجالاتها على أساس أن الفلسفة تبحث في الموجودات اللا مادية اللا متحركة، بينما تبحث الرياضيات في الموجودات الجسمانية غير المتحركة، أما الطبيعيات فتبحث في الموجودات الجسمانية المتحركة.

وبالطبع فقد أثار وضع أرسطو للعلوم الطبيعية ضمن العلوم النظرية مشكلة لدى الدارسين؛ إذ إن المفروض أن البحث في الطبيعة - كما فعل أرسطو فعلًا - يُعد بحثًا استقرائيًا تجريبيًا وذلك قد يتعارض مع وضعها ضمن مجموعة العلوم النظرية! لكن الحقيقة هي أنه كان يرى أن الطبيعيات يجب أن تُصنف ضمن هذه المجموعة على اعتبار أنها تقوم على التسليم المسبق بافتراض الحركة والمادية في الموضوعات التي تبحثها. هذا فضلًا عن أن بنية التصنيف الأرسطي للعلوم كان يقوم على التمييز بين علوم نظرية وعلوم عملية

وإنتاجية. ولم يقم على منهجية البحث في هذه العلوم أو لم يكن يرجع إلى رفضه للملاحظة الحسية وإنكار دورها في البحث العلمي كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان.

ومن جانبٍ آخر فقد كان أرسطو يرى أن قضايا هذه العلوم الثلاثة بما فيها علوم الطبيعة هي قضايا ضرورية Necessary وليست احتمالية. كل ما هنالك أن الضرورة في الفلسفة وقضاياها قد تختلف عن الضرورة في علوم الطبيعة والرياضيات؛ فالضرورة في الميتافيزيقا ضرورة بسيطة أو مطلقة حيث إنها تبحث في معرفة جوهر أي شيء وماهيته الضرورية. أما الضرورة في الرياضيات والطبيعيات فهي ضرورة فرضية Hypothetical مع اختلاف بسيط بين العلمين؛ ففي الرياضيات لو سلمنا بالمقدمات لأصبح من الضروري أن تظهر النتيجة ولكن قد تكون المقدمات غير ضرورية الصدق لو أن النتيجة التي تظهر معروفة وواضحة الصدق. أما في الطبيعيات فلو أن عملية الحركة قد اكتملت لا تضح أن الأحداث السابقة قد حدثت ضرورة. إن الضرورة في الميتافيزيقا يجب أن تكون بحثًا في الجوهر، وفي الرياضيات هي بحث في المسلمات أو المصادرات Postulates، أما في الطبيعيات فهي بحث في المادة.

أما العلوم العملية فهي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل. وبالطبع فهي عملية نظرًا لأنها ترتبط بسلوك الفرد في الحياة اليومية، وليس مهمًّا فيها معرفة المبادئ النظرية المجردة للأخلاق أو للسياسة، بل الأهم هو السلوك وفقًا لما نعتقده من هذه المبادئ. وهذا هو القاسم المشترك بين هذه العلوم.

وقد أشار أرسطو إلى صنف ثالث من العلوم هو العلوم الإنتاجية أو التخيلية Poetical Science كالشعر والموسيقى وغيرهما من الفنون، إلا أنه لم يفصل الحديث بعد ذلك إلا في فن الشعر.

وبالطبـع فإنه إذا ما تسـاءلنا الآن عن أي العلوم أفضل عند أرسـطو لكانت إجابته أن العلوم النظرية بوجهٍ عام أفضل من العلوم العملية، وأن كليهما أفضل من العلوم الإنتاجية. لكن الأمر عند أرسـطو ليس على هذا النحو الحاسـم إلا حينمـا يخص أفضلية العلـوم النظرية على العلوم العملية. أما إذا كان تسـاؤلنا عـن العلم الأفضـل على وجه الإطلاق بيـن كل هذه العلوم لكانـت إجابته أن الفلسفة (الميتافيزيقا) هي الأفضل.

ولـم تكن المفاضلة بين تلك العلوم واختيار الميتافيزيقا لتكون على رأسها مسـألة جزافيـة، بل كانت نتيجـة معايير محددة وضعها أرسـطو للمفاضلة بين العلـوم بغـرض ترتيبهـا ترتيبًـا منطقيًا بحيـث يسـتفيد العلم الأدنى مـن العلم الأعلـى. وقـد جـاءت هـذه المعايير فـي مواضـع مختلفة مـن مؤلفاتـه، ففي التحليلات الأولى يرى أن معيار الأفضلية هو أن يكون العلم أكثر استقصاءً أو يقينًا، فأن يكون العلم أكثر يقينًا وقضاياه أكثر اسـتقصاءً وشمولًا فهذا يعني أنه العلم الأفضل والأقدم والذي يمكن أن تعتمد عليه العلوم الأدنى، فعلم العدد مثلًا أكثر استقصاءً ويقينًا من علم الهندسة.

وبالطبـع فإن هذا المعيار يعني ببسـاطة أننا نفضل علمًا على آخر من حيث عمومية مبادئه وقلتها ومدى صوريتها، ومن ثم يكون هذا العلم أهم من العلوم ذات المبادئ الأكثر والأقل شمولًا وعمومية والأقل صورية وهكذا.

وقد أشـار أرسـطو إلى معيار آخر للمفاضلة بين العلوم في كتاب الطوبيقا، حيـث يقال إن علمًا أفضل من علم.. إمـا لأنه أصح وإما لأن معلوماته أفضل. وبالطبـع فـإن هذا المعيـار مـرتبط بسـابقه، حيث إنك لا تسـتطيع أن تقرر أن قضايـا هذا العلم أصح أو أفضل إلا في ضـوء مدى صوريتها ومدى عموميتها ومدى استنادها على مبادئ قبلها أكثر عمومية وأكثر صورية وأكثر يقينًا.

على أي حال فإن أرسطو في ضوء المعايير السابقة وجد أن الميتافيزيقا أفضل العلوم، فهي العلم الأكثر قداسة والأكثر شرفًا حيث إنه يجعل من الإله موضوعًا له، ومن بحث جوهر الوجود عمومًا موضوعًا للبحث. وحتى إن كانت العلوم الأقرب تبحث فيما هو ضروري إلا أنها بالقطع ليست أفضل من الميتافيزيقا؛ لأن موضوع هذا العلم، وهو البحث في ماهية الوجود عامة، وفي ماهية الوجود الإلهي على وجه الخصوص، هو أسمى الموضوعات وأكثرها قداسة وشرفًا.

وقد يتساءل السائل هنا: هل يعني ذلك أن نقطة البداية في العلم بالمعنى الأرسطي ينبغي أن تبدأ من البحث الفلسفي الميتافيزيقي عن ماهية الوجود؟ وهل الميتافيزيقا بهذا المعنى بقضاياها وشرف موضوعها تسبق المنطق وهو العلم الذي يضع المبادئ والقواعد التي تهدينا إلى التفكير الصحيح في أي موضوعٍ كان؟

الحقيقة أن هذين السؤالين في غاية الأهمية نظرًا لأنهما يستوضحان جانبًا مهمًّا من نظرية العلم عند أرسطو ومكانة أهم عِلمين لديه: الميتافيزيقا والمنطق، أما عن السؤال الأول فإنه ليس شرطًا عند أرسطو أن نبحث في ماهية الوجود، أي في الميتافيزيقا، قبل البحث في صور الوجود التي نراها أمامنا، بل ربما يكون العكس هو الصحيح، وهو كذلك فعلًا عند فيلسوفنا الذي تميزت فلسفته بروح علمية تجريبية واضحة؛ فالخبرة الحسية بما حولنا من أشياء وظواهر واستقراء ما يبدو لنا من هذه الظواهر هو ما يقودنا إلى التساؤل عن ماهية هذه الأشياء والظواهر حتى يمكننا في النهاية التمييز حسب التعبير الأرسطي بين ما هو أعرف وأظهر لنا من أي شيءٍ أو من أي ظاهرة، وبين الأشد ظهورًا على الإطلاق من هذا الشيء أو من تلك الظاهرة. حيث

إننا نبدأ معرفتنا بالأشياء عادة من معرفة ما يبدو لنا ظاهرًا من صفاتها ومن جمع هذه الصفات ثم يقودنا ذلك إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء وهي الماهية الكامنة خلف هذه الصفات الظاهرة والتي لا يمكننا أن نصل إليها إلا باستخدام الحدس الذي نلتقط به هذه الماهية بعد أن نستدل على وجودها عقليًّا ممَّا استقرأنا من الصفات الظاهرة للشيء! وحينئذٍ نكون قد وصلنا إلى إدراك الأشد ظهورًا على الإطلاق، فرغم أن الماهية إذن لا تظهر لنا من البداية وتكون غير واضحة أو ظاهرة، فإنها هي – حين نصل إلى معرفتها – الأشد ظهورًا والأكثر كشفًا عن حقيقة الشيء وجوهره من صفاته الظاهرة تلك!

وهكذا فإن معرفتنا بالصفات الظاهرة لما نريد معرفته من أشياء تسبق زمانيًّا إدراكنا لماهيته وجوهره. ومع ذلك فإن هذه الماهية هي الأسبق منطقيًّا؛ إذ إن معرفتنا بأفراد أو بجزئيات أي ظاهرة أسبق زمانيًّا من معرفتنا بماهية النوع الكلية وإن كانت معرفتنا بهذه الماهية هي الأسبق منطقيًّا ولها الأولوية على معرفتنا بتلك الجزئيات المفردة!

وفي ضوء ذلك يمكننا القول إن البحث في الطبيعيات له عند أرسطو أسبقية زمانية، حيث إن موضوعها هو دراسة جزئيات الظواهر المادية – المتحركة، ومع ذلك فهذا البحث في الطبيعة من خلال هذا المنهج الذي يبدأ بالاستقراء وينتهي بمحاولة حدس الكلي في الطبيعة هو الذي يقودنا حتمًا إلى التساؤل عن ماهية الماهيات في الوجود، أو إن جاز التعبير عن كلي الكليات، أو بالتعبير الأرسطي عن صورة الصور، أي عن الإله، وهو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا.

إذن فالأولوية الزمانية للبحث الطبيعي، بينما الأولوية والأسبقية المنطقية هي للبحث الميتافيزيقي في ماهية الوجود ككل. ولا تعارض هنا فقد قلنا منذ

بداية حديثنا عن فلسفة أرسطو إنها فلسفة ذات مدخلين (طبيعي وميتافيزيقي) إن دخلنا من أحدهما فسيوصلنا حتمًا إلى الآخر. ومن ثم فكلاهما مدخل له أهميته وإن كان الأجدى والأكثر بساطة ووضوحًا هو أن نبدأ من الطبيعة لنصل إلى ما بعد الطبيعة، من البحث في الجزئيات لنصل إلى الكليات، ثم إلى كلي الكليات، أو صورة الصور.

وإذا كانت تلك هي إجابتنا عن السؤال الأول الذي يخص نقطة البدء في البحث العلمي عند أرسطو، هل بالطبيعة أم بما بعد الطبيعة؟ فإن التساؤل الثاني ربما يكون أكثر صعوبة لأنه يتعلق بأيهما نبدأ بصورة مطلقة، هل بالمنطق أم بالميتافيزيقا؟

والحقيقة اللافتة للنظر هنا أن أرسطو قد تخلص من الإجابة المباشرة عن هذا السؤال حينما لم يضع المنطق في حسبانه وهو يصنف العلوم وجعله خارج دائرة التصنيف. ومن ثم فقد نظر تلامذته وشُرَّاحه إلى المنطق على أنه كما أشرنا من قبل «آلة» لكل العلوم بما فيها طبعًا الميتافيزيقا.

فالمنطق بوصفه العلم المبدأ، وباعتباره العلم الذي يضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، هو العلم الذي يساعدنا في البحث عن ماهية أي شيءٍ بما فيها ماهية الوجود ككل، وماهية الوجود الإلهي أيضًا، وإن لم يكن موضوعه هو هذا البحث في ذاته، بل إكسابنا طريقة التفكير الصحيحة في الوجود فقط.

فالمنطق ليس إذن علمًا ككل العلوم له موضوع من موضوعات الوجود يختص بدراسته، بل هو علم يختص بدراسة التفكير الإنساني ككل بصرف النظر عن موضوع هذا التفكير، فقد أخرجه أرسطو من دائرة العلوم ذات الموضوعات المحددة وجعله آلة لكل هذه العلوم.

ومـن هنـا فإن الأقـرب إلـى الفهم الأرسـطي أن المنطـق هو نقطـة البداية المطلقـة لأي دراسـة يمكـن أن تكـون علميـة، سـواء كان هذا العلـم نظريًّا أم عمليًّـا أو حـتـــى إنتاجيًّا و لا داعي هنا أن نتسـاءل: أيهمـا أفضل.. المنطق أم الميتافيزيقـا؟ فكلاهما في هذا السـياق لـه نفس الأهميـة؛ فالميتافيزيقا أفضل بسمو وشرف موضوعها، والمنطق أفضل لأنه بدونه لا يمكن لإنسان أن يفكر بشـكلٍ سليمٍ في أي موضوع، بما فيه موضوع الوجود ذاته، ومبدأ هذا الوجود وعلته الأولى «الإله».

رابعًا: فلسفة الطبيعة وعلم الفلك

ليس من شـك في أن أرسـطو قد خطا بعلم الطبيعـة ولواحقه وخاصة علم الفلك وعلوم الحياة خطوات واسـعة إلى الأمام، ورغم إنكار البعض اسـتفادة اليونانيين من الشرق سواء في الفلسفة أو في العلم، إلا أن هذه الاستفادة قائمة وواضحة ولا تحتاج منَّا مزيدًا من بيان، حيث إنه من المُسلَّم به سبق حضارات الشـرق علـى الصعيديـن الفلسـفي والعلمي، وقـد أوضحنا فيمـا كتبناه حول السـابقين على أرسـطو مدى استفادة كل هؤلاء من فلسـفات الشرق وعلومه. ولمـا كان العلـم بالذات تراكميًّـا يأخذ فيه اللاحق من سـابقه ويبنـي عليه فلا مجال لهذا الإنكار التعسـفي لتأثر أرسـطو بإنجازات الحضارات الشرقية التي اعترف هو نفسه بمدى تقدمها خاصة في مجال الطبيعيات وعلم الفلك.

إن التقـدم الهائل الذي حققه أرسـطو في أبحاثـه العلمية لا يمكن أن يكون قـد أتـى دفعة واحدة أو من فراغ، بل جاء بلا شـك نتيجة اطلاعه على ما حققه السـابقون عليـه من إنجازات سـواء من الشـرقيين أو من اليونانييـن. لكنه كان صاحـب هذه النقلة النوعية التي أشـرنا إليها من قبل، فقـد انتقل العلم معه من عصـر الهواية إلى عصر الاحتراف، من عصر البحـث العلمي لأغراض عملية بحتـة إلى عصـر البحـث العلمي الخالـص لوجـه الحقيقة المجـردة وبمنهج منطقي صارم.

وربمـا كان ذلـك ممَّا دعـاه إلى هذا التصنيف السـابق للعلوم على أسـاس التمييـز بين علوم نظريـة هدفها الوصول إلى الحقيقة المجـردة ومن بينها علم الطبيعة والطبيعيات، وعلوم عملية هدفها ترشيد السلوك الإنساني في الحياة.

مبادئ الفلسفة الطبيعية الأرسطية:

لقد حدد أرسطو موضوع علم الطبيعة بأنه دراسة الكائنات الطبيعية المادية المتحركـة، وأكـــد من البدايـة على أن منهـج البحث هنا إنما هـو الملاحظة الحسية للظواهر الطبيعية ورصدها، وهذا يعني في رأيه البدء من الأشياء الأكثر وضوحًا والأكثر ألفة بالنسـبة لنا، والتقـدم بعد ذلك صوب الأكثر وضوحًا في الشـيء الطبيعي ذاته حسـب تعبير أرسـطو. ومـا دام الأمر كذلـك فثمة مبادئ لا تخطئهـا العيـن لا تفسـر الظواهـر الطبيعية إلا فـي إطار فهمها واسـتيضاح معانيهـا، هـذه المبادئ التي خصص لها أرسـطو جزءًا كبيرًا مـن كتاب الطبيعة هي الحركة، المكان، الزمان، اللا نهائي، الخلاء، العلية.

1- الحركة والتغير:

لنلاحظ بداية أن الحركة تدخل اصطلاحًا ضمن معنى يوناني أعم هو التغير أو الصيرورة، فالحركة في المصطلح اليوناني المراد بها هنا أي تغيير يطرأ على أي شـيء طبيعـي، وقبل أن نسـتعرض أنـواع أو صور هذا التغير الذي يشـكل هذه الحركات المختلفة علينا أن نعي التمييز الأرسـطي بين الموجود بالطبيعة Physis وبين الموجود الصناعي، فالأخير هو ناتج فعل الإنسان وتدخله وهذه الموجودات الصناعية ليسـت ضمـن موضوع هذا العلم، علـم الطبيعة، وإنما موضوعه هو الموجودات الطبيعية التي تتحرك أو تتغير بفعل ما فيها من طبيعة كالعناصر الماديـة الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، أو تتحرك بفعل مبدأ

أرقى هو النفس الطبيعية كالحيوانات وأعضائها والنباتات وفروعها وكذلك الإنسان وأعضائه، وإن كانت دراسة الإنسان ليست داخله بكاملها ضمن علم الطبيعة أو الطبيعيات بوجهٍ عام، اللهم إلا من جانب أن له نفسًا محركة وهو ما سنتعرض له في الحديث عن نظرية النفس في الفصل القادم.

ولنعُد الآن إلى ما يقصده أرسطو بالطبيعة التي هي باختصار - كما يقول أرسطو - جنوح الشيء إلى الحركة أو التغير أو مبدأهما، فإن جنح الشيء إلى الحركة أو التغير بذاته كان شيئًا طبيعيًا بصرف النظر عن علة هذه الحركة أو التغير؛ فربما كانت علة الحركة هي ما فيه من طبيعة داخلية، أو ما فيه من نفس، ومن ثم صار من الكائنات الطبيعية الحية.

قلنا إن الحركة في المفهوم اليوناني تعني أي تغير يطرأ على الكائن سواء في المكان أو في الكم أو في الكيف أو في الكون والفساد، أي في جوهر وجوده الجزئي، فالحركة إذن شكلت عند أرسطو جنسًا لأشكال مختلفة من التغير وبدا من ذلك أن أنواع الحركة تحاكي أجناس الوجود أو مقولاته؛ فحركة الكون والفساد تتعلق بمقولة الجوهر، فهي الحركة من حال العدم إلى حال الوجود وهو حال حدوث الشيء، أما حركة الاستحالة فهي تتعلق بمقولة الكيف، فهي تتعلق بتحول الشيء من صفة إلى صفة أخرى، كما يستحيل لون الورقة بفعل تعرضها لضوء الشمس من اللون الأبيض إلى اللون الأصفر، أما حركة الزيادة والنقصان فهي تتعلق بمقولة الكم، مثلما يتغير طول الشيء فيصير أكثر طولًا أو ينقص الشيء فيصير أقل حجمًا، وثمة الحركة الأكثر شيوعًا، حركة النقلة، وهي تتعلق بمقولة المكان وهي تعبير عن تغير الشيء حينما ينتقل من مكان إلى آخر. وهكذا فثمة حركات متعددة تتعلق كل واحدة منها بإحدى مقولات الوجود وإن كانت تلك أبرز أنواعها، فثمة حركة الفعل

وحركـة الانفعـال وهكـذا. وليس معنـى ذلـك أن كل مقولة توازيهـا حركة أو العكـس، إذ إن أرسـطو ينفي مثلًا الحركـة عن مقولة الزمان لأنـه يعتبر الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذي يتحرك.

إن الحركة عند أرسـطو بوجهٍ عام مفهوم نسـبي؛ لأنه يقع عادة بين طرفين؛ الطـرف الأول هـو حال القـوة، أي الاسـتعداد والإمكانية للوجـود، والطرف الثاني هو حال الفعل، أي حال الوقوع الفعلي لما كان من قبل مجرد اسـتعداد وإمكانيـة، فالحركـة ليسـت الطرف الأول وليسـت أيضًا الطـرف الثاني؛ فهي بمثابة اسـتكمال أو تحقيـق لما هو بالقوة. وقد عبر عن ذلك أرسـطو بقوله إن الاستكمال أو التحقيق لما يوجد بالقوة من حيث يوجد القوة هو الحركة:

1- فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير.

2- واستكمال القابل للزيادة أو النقصان هو الزيادة والنقصان.

3- واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد.

4- واستكمال القابل للانتقال هو النقلة.

لقـد عـرَّف أرسـطو في الفقـرة السـابقة معنى الحركـة وحدد أربعة أقسـام لهـا؛ فأقسـام الحركـة أربعـة اشـتركت جميعهـا فـي نفس الخاصيـة، وهـي خاصيـة الصيرورة من حـالٍ إلى حال، بينما يبقى موضـوع الحركة على حاله؛ فالموضـوع أو الحـال لا يتغير وإنما تتغيـر أحواله أو محمولاتـه وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة.

2- المكان والخلاء:

لمـا كان الموجود الطبيعي يتحرك، ومن بيـن حركاته حركة النقلة فهو إذن ينتقل في الأمكنة، ومن ثم فافتراض وجود المكان مسـألة ضرورية، ويتعجب

أرسطو من إهمال الفلاسفة السابقين ربما فيما عدا زينون وأفلاطون للبحث في المكان وبيان طبيعته، وربما يعود ذلك إلى أنهم لم يهتموا ببحث طبيعة ما اعتبروه مسألة بديهية.

على أية حال، لقد استدل أرسطو على المكان وطبيعته من ملاحظة ظاهرة الانتقال التي تقوم بها الأشياء من موضع إلى آخر. حيث إن ذلك يوضح:

1- أن ثمة مكانًا تنتقل فيه الأشياء.

2- أن هذا المكان مختلف عن الأجسام التي تنتقل فيه، فالجسم، أي جسم، يحل في المكان دون أن يكون أحدهما هو الآخر، فالمكان هو إذن ما تحل فيه الأجسام دون أن تكون جزءًا منه أو دون أن يكون داخلًا في تركيبها بما فيها طبعًا العناصر المادية الأربعة؛ فكل عنصر من هذه العناصر له أيضًا مكانه أو الحيز الخاص الذي يشغله، وعادة ما يكون حيز النار والهواء أو مكانهما هو فوق، وعادة ما يكون حيز الماء والتراب هو تحت. وبالطبع فإن هذه الفوق وهذه التحت هي بالنسبة لمكاننا نحن على هذه الأرض. إن الفوق والتحت هنا هما بالنسبة للشيء الثقيل أو الخفيف؛ فالعنصران الخفيفان: «النار» و«الهواء» «فوق»، والعنصران الثقيلان «الماء» و«التراب» «تحت»، إن كل عنصر يتجه بحركته إلى مكانه أو حيزه الطبيعي سواء كان هذا المكان «فوق» أم «تحت» حسب درجة خفته أو ثقله.

إن المكان إذن بوجهٍ عام رغم أنه محل الأجسام وما فيه تنتقل إلا أنه ليس الجسم، وقد توقف أرسطو عند بيان هذه الصلة المعقدة بين المكان والجسم. فأكد على عدة نقاط أهمها:

1- أن للمكان أبعادًا ثلاثة هي أبعاد الجسم الثلاثة، أي الطول والعرض والعُمق، وهذا يُعد من جانب ما وجه شبهٍ بين المكان والجسم..

2- لو أن المكان كان جسمًا لوجب أن يكون له هو الآخر مكان يقوم فيه، ولهذا المكان مكان آخر ومن ثم يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهذا ما أشار إليه زينون في إبطاله للمكان.

3- كما أنه لو لم يكن المكان غير الجسم لوجب أن ينقص مكان الجسم أو يزيد تبعًا للجسم الذي يحتويه، وهذا خلف؛ لأن لكل جسم مكانًا خاصًّا به، وفي كل مكان جسم ما.

فالمكان إذن غير الجسم ومن ثم فالجسم يحل في مكانٍ ما وينتقل بين الأمكنة، ولولا ظاهرة الانتقال هذه، أي انتقال الجسم من مكانٍ إلى آخر، لما لاحظنا بوضوح وجود المكان واختلافه عن الجسم.

وفي ضوء ما سبق فقد عرَّف أرسطو المكان تعريفًا جامعًا بقوله إنه الحد المحيط الأقصى غير المتحرك لما يحتويه. ويتفرع عن هذا ضرورة التمييز بين حدود الأمكنة؛ حيث إن ثمة مكانًا خاصًّا، وثمة مكانًا عامًّا، وثمة المكان الأعم وهكذا، فمكاني أنا الخاص الآن هو هذه الحجرة، وهذه الحجرة في مكان أعم هو هذا المنزل، وهذا المنزل مكانه الشارع الفلاني، وهذا الشارع مكانه في هذا الحي، وهذا الحي هو أحد أحياء مدينة كذا.. وهكذا يتسلسل الأمر من مكاني أو مكان الشيء الخاص إلى أمكنة أعم حتى يمكن الحديث أو التساؤل عن مكان هذا الكوكب من الكون ككل؟ والجدير بالانتباه هو أن المكان بالمعنى الأدق إنما هو المكان الخاص وليس المكان العام. فالخاص هو الذي يكشف عن العام ويجرنا للحديث عنه.

وعلى أية حال فإن هذا التسلسل للأمكنة من الخاص إلى العام إلى الأكثر عمومية هو ما يجعل أرسطو فيما يبدو يرفض وجود الخلاء ويبطله رغم أن حجة القائلين بالخلاء قوية؛ حيث إنه في نظرهم ضروري لوجود الحركة؛ فلو لم يكن هناك خلاء لما أمكن لجسم ما الانتقال إلى مكان آخر! إلا أن أرسطو أوضح على العكس من ذلك أن وجود خلاء ليس شرطًا ضروريًا للحركة؛ إذ إن حركة الكيف مثلًا تتم دون افتراض الخلاء بل تتم في الملاء ومثلها حركة النقلة التي تتم من خلال تعاقب الأجسام المختلفة على نفس المكان دون حاجة لافتراض ذلك الخلاء أو الفراغ الذي يسمح بهذا الانتقال.

3- **الزمان:**

يُشير أرسطو في مطلع حديثه عن الزمان إلى غموض طبيعته: فهل هو أولًا: ينتمي إلى الأشياء الموجودة أم هو أقرب إلى اللا وجود؟ وثانيًا: إذا كان ثمة وجود للزمان فما هي طبيعته؟

إن من طبيعة أي موجود يتألف من أجزاء كالزمان أن توجد كل أجزائه أو بعضها وهذا لا يصدق على الزمان فعلًا؛ لأنه لو وجدت كل أجزائه في الماضي معًا لم يكن بين الماضي والمستقبل تباين. ولو وجدت في الحاضر لكان الزمان عبارة عن آنات متجاورة في الحال وهو إبطال للزمان يمثل إبطال الإيليين له، حيث إن زينون الإيلي في حججه استند على مفهوم ذري للزمان يجعل منه آنات منها ما مضى ومنها ما هو آتٍ ومنها ما هو آني. إن لحظات الزمان عند أرسطو ثلاث: ماضٍ وحاضر ومستقبل، ووحدته هي الآن ما إن قيلت أصبحت ماضيًا وخرجت من الآن الحاضرة، ونحن في انتظار آنٍ ستأتي بعد اللحظة الحاضرة. إن «الآن» الحاضر ما هي إلا فاصل بين ماضٍ مضى، ومستقبلٍ لم يأتِ بعد!

لقد انطلقت رؤية أرسطو للزمان من الربط بين الزمان والحركة، حيث وجد بينهما تلازمًا؛ فإذا كان من أهم خصائص الحركة أنها متواصلة، فكذلك الزمان، وإن كانت الحركة تنقسم إلى ما قبل وما بعد، فإن الزمان كذلك نميز فيه بين ما قبل وما بعد، فنحن لا ندرك الزمان إلا بإدراك الما قبل والما بعد من الحركة، فحين ندرك حركة شيء ما فإننا ندرك في ذات الوقت أن ثمة زمنًا قد مر فيه ما قبل وما بعد. إن الزمان إذن – وهذا ما انتهى إليه أرسطو – هو عدد الحركة من حيث ما قبل وما بعد.

إن الزمان يحتوي الأشياء التي توجد فيه بالضبط كما يحتويها المكان. ويلزم عن ذلك مسألة مهمة هي أن الأشياء الأزلية ليست في الزمان لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها. وهي من ثم أشياء ثابتة لا تتحرك، فهي خارج الزمان الذي يُعد حركة الأشياء المتحركة فقط. إن الإله والعقول المفارقة للأجرام السماوية ليست خاضعة إذن للزمان، فالزمان عدد لحركة الأشياء الحسية الخاضعة للكون وللفساد، ولما كانت الحركة، أي حركة الأشياء، أزلية فكذلك الزمان أزلي. ولكن ينبغي أن نعي ذلك الفرق المهم بين الحركة والزمان؛ إذ إن الحركة تجري دون أن يتدخل الإنسان فيها. أما الزمان فهو يحتاج لمَن يعده! أي أن الزمان ينعدم إذا ما انعدمت النفس التي تعده.

وهذه إشارة بارعة من أرسطو إلى دور النفس الإنسانية في شعورها وعدها للزمان؛ فليس معنى أن الزمان عند أرسطو هو زمان طبيعي، هو عبارة عن حركة الأفلاك والكواكب في دورانها، ليس معنى ذلك أنه يوجد مستقلًّا استقلالًا تامًّا عن الإنسان؛ إذ إن هذه الحركة تحتاج لمَن يعدها لكي تصير زمانًا وليس مَن يعدها إلا النفس الإنسانية التي تنتبه إلى هذه الحركة وتعدها. ومن ثم يلزم وجود الإنسان ليوجد الزمان الذي هو مقدار الحركة.

4- العِلّية (العِلَل الأربع):

لقـد جـاء اهتمام أرسـطو بالعلة فـي مؤلفاتـه كافـة، خاصة المنطقيـة منها والطبيعية والميتافيزيقية، مما يدل دلالة واضحة على أنها أحد المبادئ المهمة في كل العلوم وليس فقط في علم الطبيعة؛ فقد أثار أرسطو في التحليلات قضية أن العلم بالعلة هو أحد صور الوصول إلى العلم بالكلي، وفي الميتافيزيقا كما فـي الطبيعة تحـدَّث عن تعريفه للعلـة Caus-Aitia وأنواع العلـل؛ فقد قال في الأول إن العلة تعني:

1- مِمَّ يتكون الشيء، المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود، فالبرونز هو علة التمثال المادية.

2- الصورة أو الشكل The Form Or Pattern هو الحد الذي يُحدِّد الجوهر والفصول التي يتضمنها الشيء كما في النسب الهندسية.

3- العلة الفاعلة كالوالد الذي هو العلة الفاعلة للطفل، وبوجهٍ عام فالصانع هو العلة الفاعلة للشيء.

4- العلة الغائية وهي التي يسعى الشيء لتحقيقها ليكون هو نفسه، كالصحة التي هي علة المشـي الغائية، فهي ما من أجله نمشـي، فنحن نقول لكي نكون أصحاء يجب أن نمشـي. وقد كرر نفس الكلام تقريبًا في الثاني. وأكد على أنه لا يمكن أن نظن أننا علمنا أي شـيء دون أن نحصل على معرفة علله وأسـبابه جميعًا.

إن كل ما في الطبيعة في نظر أرسـطو يستند على علتين أساسيتين مرتبطتين هما المـادة والصورة، فإن كانت المادة هنا هـي العناصر الأربعة، فإن الصورة هنا هي الصورة التي تجعل من الشـيء هـو هو، وبها يتميز الكائن الطبيعي عن

الصناعـي، وبها أيضًا تتمايز الكائنات الطبيعية، وعمومًا فإن العلاقة بين المادة والصـــــــورة فـي كل ما هو طبيعـي داخلية، بينما هي فـي كل ما هو صناعي خارجية.

وإذا أدركنـا عمومًـا هاتين العلتيـن اللتين هما أقرب إلى مبـادئ عامة لكل مـا هـو طبيعي، فإن علينا بعد ذلك في رأي أرسـطو أن نصل إلى إدراك العلتين الفاعلـة والغائيـة، فمـن شـأن الأولـى أن نتعـرف على صانـع الشـيء أو علته المباشـرة وسـبب وجوده، ومن شـأن الثانية أن نتعرف على الوظيفة التي وجد هذا الشيء من أجل أن يؤديها وبها تتضح الغاية من وجوده.

وبالطبـع فإن البحث في الطبيعة أقرب مـا يكون إلى محاولة إدراك العلتين الأخيرتيـن نظرًا لأن العلـة المادية والعلة الصورية كما قلنا هما أقرب ما يكون إلى مبادئ عامة مفترضة مسـبقًا في كل ما هو طبيعي، إذ لا تنفصل فيه الصورة عـن المـادة طالمـا أننا قد ميزنا هـذا الشـيء أو ذاك. ومن هنا فـإن البحث عن العلـة الفاعلة بالذات يجعل من مفهوم العلية أو السـببية عند أرسـطو أقرب ما يكون إلى العلم الحديث الذي يتسـاءل العلماء فيه عن الكيفية التي يحدث بها الشيء، ومن ثم يتساءلون عن علة حدوثه المباشرة.

وإذا كان ذلـك ممـا هـو متفق عليه تقريبًا بين العلماء من دارسـي أرسـطو، فإنهم يختلفون حول جدوى السؤال الأرسطي عن اللماذا؟ أي يختلفون حول أهميـة البحث عـن العلة الغائيـة حتى لقد قال بيكون سـاخرًا إن السـعي وراء العلل الغائية إنما هو سعي عقيم لا يولِّد شيئًا مثل العذراء التي تهب نفسها لله، فلقـد اتجهت العلـوم – كما يقول بول موي – إلى الاقتصـار على البحث عن الأسباب وإغفال الغايات، حيث إن التفسير الغائي يفترض التفسير بالسبب أما العكس فغير صحيح.

صورة العالم الطبيعي وعلم الفلك:

في ضوء المبادئ العامة السابقة لفلسفة الطبيعة عند أرسطو، قدَّم تصوره أو تفسيره للعالم الطبيعي أو للكون ككل في كتابيه الآخرين: في السماء De Caelo والكون والفساد؛ فإن كان قد تحدَّث في كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي عن الموجود الطبيعي والمبادئ المفسرة له إجمالًا، فقد تحدث عن الموجودات الطبيعية المتحركة فيما بين فلك القمر أعلاه وأدناه في كتاب السماء، وتحدث عن الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وتكون آخر في كتاب الكون والفساد. ورغم أن تصور أرسطو للعالم الطبيعي قد نسخه وأبطله العلم الحديث إلا أن له قيمة تاريخية مهمة لأنه صار هو التفسير المعتمد للعالم الطبيعي أكثر من عشرين قرنًا من الزمان. فما هو هذا التصور الذي سيطر به أرسطو على تاريخ العلم كل هذه السنوات والقرون؟!

إن العالم الطبيعي عند أرسطو واحد وإن قسمناه حتى يمكن فهمه وتفسير موجوداته، وهو متناهٍ لأنه جسم، والجسم يحده سطح بالضرورة. وهو منظم غاية النظام، فلا شيء فيه يحدث عبثًا أو بالصدفة، وكل ما فيه جميل إلى حد كبير وبقدر ما تسمح المادة بالتشكل بحسب الصور التي ينبغي أن تتشكل وفقًا لها، وكل ما هو مادة وصورة جسم جميل له شكل محدد سلفًا يفرض على المادة الموجودة سلفًا هي الأخرى، ولذلك فالعالم قديم بمادته وبصورته وبما فيه من موجودات متحركة. وكل ما فيه إنما يتحرك – ليحقق غاية معينة – أنواعًا مختلفة من الحركات. وعلى حين تبقى الماهيات النوعية ثابتة تفسد الجزئيات حيث إن أفراد الأنواع تكون وتفسد.

إن هـذا العالـم الواحد الكامل الذي ليس وراءه شـيء، المـلاء ملاءً تامًّا لا خـلاء فيـه، مركـزه الأرض وهذا ما اختلف معـه فيه العلم الحديـث، وإن كان العلم القديم قد صدقه بكلام بطليموس وغيره من علماء الفلك.

ومـن أهم صفات هذا العالم أنه كروي الشـكل؛ لأن الكـرة عند اليونانيين هي أكمل الأشياء؛ فلقد بحث أرسطو في شكل الأرض وفي مقدارها وخرج بنتائـج – هـي علـى حد تعبير سـارتون – إلـى الحقائق أدنى؛ فقـد أكد كروية الأرض لكـي يتحقق التماثـل والتوازن. أما مقدار الأرض فقد برهن أرسـطو على أنه صغير بالإضافة إلى غيرها. وانظر إلى النص الذي كتبه أرسطو مؤكدًا هاتين الخاصيتين: «إذا ما سار الإنسان شمالًا أو جنوبًا فإن النجوم التي تظهر له هي غير النجوم التي كان قد رآها من قبل، فالواقع أن بعض النجوم التي تُرى فـي مصر بالقـرب من قبرص لا يمكن رؤيتها في الأقاليم الشـمالية. والنجوم التي لا تغيب أبدًا في الشـمال تطلع وتغرب في البقاع الجنوبية. كل هذا دليل علـى أن الأرض مسـتديرة، وعلـى أنها كرة ليسـت كبيرة المقـدار. ولولا أنها كذلـك لمـا كان لهذا التغيـر الطفيف في المـكان هذا الأثر العاجـل. ومن ثم لا ينبغـي أن نجـاوز الحد فـي رد رأي القائلين بأن هناك اتصـالًا بين الجهات المحيطـة بعمـودي هرقل – جبل طـارق – والجهات التي حـول الهند، وبما يترتـب على ذلك مـن أن المحيط واحد. ولهؤلاء دليل آخـر وجود الفيلة في هذين الإقليمين مع بعد الشـقة بينهما، فكأنهم يرون في اشتراك الإقليمين في هـذه الخاصيـة دليلًا على اتصالهمـا. وتتضح كروية الأرض أيضًـا ممَّا قام به الرياضيون من محاولة حسـاب محيط الأرض، فقـد وصلوا إلى أنه 400.000 Stades وهـذا يُبين أن كتلة الأرض كروية الشـكل، بـل يبين أيضًا أنها صغيرة، بالإضافة إلى النجوم».

وقد علَّق جورج سارتون على هذا النص قائلًا إن أرسطو ربما يُشير هنا إلى تقديرات يودكسوس وكاليبوس التي اعتبرها أرسطو أقدم تقدير لمقدار الأرض، والواقع - فيما يقول سارتون - أن هذه التقديرات تُشير إلى وفرة الأرصاد الشمسية والقمرية والكوكبية لدى أصحابها. ومن ثم يُشكك في أن يكون هو وهم أصحابها ويردها إلى مصر وبابل مستدلًّا على ذلك بما كتبه سيمبليقوس في شرحه لكتاب السماء لأرسطو.

العالم السماوي (عالم ما فوق فلك القمر):

إن العالم السماوي أو عالم ما فوق القمر عند أرسطو به الأجرام السماوية والكواكب والنجوم، وأبرز ما يميز هذه الموجودات السماوية هو أن حركتها دائرية ودائمة لا تتوقف. وهذا دليل من وجهة نظره على أن أجسام هذه الموجودات ليست العناصر الأربعة، بل هي مركبة من عنصر مختلف هو الأثير الذي يُطلق عليه العنصر الخامس Fifth Element ذلك العنصر الذي لا تسري عليه عوامل الكون والفساد أو عوامل التغير سواء في الصفات أو في الحجم. كما أن حركة هذا العنصر ليست كحركة العناصر الأرضية في خطوط مستقيمة، بل هي حركة دائرية.

وليس معنى ذلك أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك. إن المقصود عند أرسطو أن تكون الحركة الدائرية، وهي أكمل الحركات، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة. ولذلك فإن الحركة التي تتم بالطبيعة أو (بالطبع) قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها من مجال القوة إلى مجال الفعل.

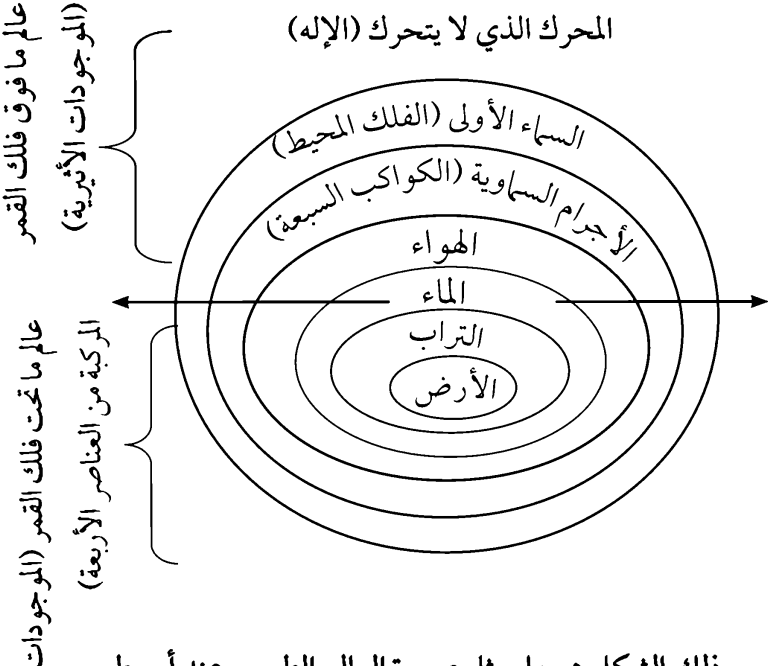
إن الكواكب عند أرسطو أجسام كروية منها سبعة يُقال لها الكواكب السيَّارة وهي من الأعلى إلى الأسفل: زُحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر. أما الكواكب الباقية فيُقال إنها ثابتة، وهي وراء الكواكب

السيارة السبعة. ولكل كوكب من الكواكب السيارة فلك يخصه والأفلاك هي الأخرى أجسام كروية الشكل مُشفة مجوفة ويُضاف إليها ما يُسمى بفلك الكواكب الثابتة، فالفلك المحيط وراءها جميعًا وهي مركبة بعضها في جوف بعض والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يتحرك ويدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة.

وإذا تساءلنا عن كيفية حركة هذه الأفلاك لأجابنا أرسطو وشُراحه، بأن حركتها ترتد إلى حركة الفلك المحيط أو السماء الأولى التي هي المتحرك الأول القريب من المحرك الأول الذي لا يتحرك (وهو الإله عند أرسطو) إن هذه السماء الأولى دائمة الدوران حيث تدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة وذات مركز واحد، قُطبًا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة بحيث إن كلًّا منها يُحرك ما تحته بحركته عن حركة ما فوقه، وتتسلسل هذه الحركة إلى أن تنتهي إلى فلك المتحرك غير المحرك. وكل ذلك يعني أن الفلك المحيط أو السماء الأولى يُدير بحركته سائر الأفلاك معه؛ فالنجوم الثابتة تدور دورة كاملة في اليوم والليلة وليس لها حركة خاصة، كما أن هذا الفلك المحيط هو علة دوران الشمس حول الأرض عند أرسطو. ومن ثم فهو علة تعاقب الليل والنهار وعلة كل الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض؛ فهو علة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول، وعلة الكون والفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها حيث تختلف الحرارة والضوء على مدار فصول السنة مما يترتب عليه تحول العناصر بعضها إلى بعض وتكون الأحياء

المختلفة فتنمو وتذبـل بتفاعل الحار والبارد وهما الكيفيات الفاعلة، وانفعال الرطب واليابس بوصفهما الكيفيات المنفعلة.

لقد حاول أرسطو في وصفه لهذا العالم السماوي أن يجعل منه عالمًا دقيقًا غاية في السمو والنظام والإتقان نتيجة قربه من المحرك الأول الذي لا يتحرك (أي الإلـه) ذلـك المحـرك الأزلي الذي يمثل معشـوقًا لكل ما فـي هذا العالم الطبيعي يتعشـقه محبوه ويسـعون بحركتهم شـوقًا إليه، فهو بالنسـبة لهم العلة الغائيـة لهـذه الحركـة الدائرية في العالم السـماوي، كما أنـه أيضًا وعلى نفس النحـو العلـة الغائية لـكل ما في العالـم الطبيعي فيما دون فلـك القمر باعتباره أيضًا العلة الغائية لحركة العالم السماوي.



ذلك الشكل هو ما يمثل صورة العالم الطبيعي عند أرسطو وتوجد الأرض الكروية في مركزه.

عالم ما تحت فلك القمر:

إن هذا القسم من العالم أقل اتساعًا من العالم السماوي والمادة تختلف فيه عن مادة ذلك العالم الأول؛ فمادته العناصر الأربعة المادية (الماء والهواء والنار والتراب) والحركة فيه تبعًا لذلك تختلف عن الحركة الدائرية في ذلك العالم؛ حيث إن الحركة للعناصر المادية تبعًا لدرجة ثقلها أو خفتها؛ فالعناصر الخفيفة تتجه حركتها الطبيعية إلى أعلى، والعناصر الثقيلة تتجه حركتها الطبيعية إلى أسفل، فالهواء والنار حركتهما المستقيمة إلى الأعلى؛ بينما الماء والتراب حركتهما المستقيمة إلى الأسفل.

إن هذه العناصر تختلف عن الأثير مادة الأجرام السماوية، ليس فقط في نوع الحركة؛ بل أيضًا في كونها عناصر متضادة في صفاتها بينما الأثير لا ضد له، فهذه العناصر متضادة من حيث الثقل؛ فمنها الثقيل ومنها الخفيف، ومن حيث الكيفيات (الصفات) فهي حارة أو باردة، وهذه هي الكيفيات الفاعلة الإيجابية، أو رطبة أو يابسة وهذه هي الكيفيات المنفعلة السلبية، وهذا التضاد في الكيفيات وإمكانية تحولها إلى بعضها هو ما يُتيح ويفسر التحول بين العناصر بعضها إلى بعض.

وإذا كان حديث أرسطو عن هذا العالم الطبيعي بعناصره الأربعة وصفاتها وتحولاتها قد تركز في كتاب الطبيعة وفي الكتابين الثالث والرابع من كتاب السماء، فإنه يستكمل هذا الحديث عن الحركة في هذا العالم الأرضي في كتابه عن الكون والفساد؛ فقد اقتصر في الكتاب الأخير على الحديث عن الكون والفساد وهي إحدى الحركات الكائنة فقط في عالم ما دون فلك القمر المكون من تلك العناصر الأربعة.

إن آراء السابقين على أرسطو في تفسير ظاهرة الكون والفساد تدور حول محورين؛ فالفريق القائل إن الأصل مادة واحدة كان أميل إلى تفسير الكون والفساد بما يسري داخل هذه المادة من تفاعلات وتحولات نتيجة التخلخل والتكاثف مثلًا كما عند أنكيسمانس. وهذه التفاعلات يتحول بمقتضاها العنصر ذاته إلى عناصر أخرى، وكذلك الأمر في الكائنات المكونة من هذه العناصر!

أما الفريق الآخر الذي يقول أنصاره بأن العناصر الأربعة مجتمعة هي الأصل فيعتبر أن الكون والفساد نتيجة إما اجتماع هذه العناصر وأجزائها أو تفرق هذه العناصر وأجزائها فائتلاف العناصر يعني التكون، وتفرقها يعني الفساد كما عند أنبادوقليس مثلًا.

والحقيقة التي كشف عنها أرسطو أن كلًّا من هذين الرأيين لا يفسر ما يطرأ على الكائن من تحول جوهري في الشيء بحيث يتحول من شيء إلى شيء آخر، أو من كون بشكل معين إلى فساد لهذا الكون.

إن كون الأشياء وفسادها عنده مرتبطان بالحركة الكائنة في العالم، ولما كانت الحركة دائمة ومتصلة فمعنى ذلك أن التحول وتغيُّر الكيفيات هو أيضًا دائم ومستمر، ومن ثم فثمة ما يوجد متكونًا من العناصر الأربعة، وثمة ما يتحلل ويفسد ومن هذا التحلل، أي من هذا الفساد، يحدث التحول نحو تركيب أو إيجاد أو تشكل كون جديد. إن الكون والفساد مسألة طبيعية ومستمرة، وهي تُعبر عن التحول الدوري بين الكائنات والعناصر والأشياء. وقد برع أرسطو حينما أكد في عبارة بليغة رد كل التغير والتوالد المستمر للإله، فقال: إن الإله قد أكمل الكل بأن جعل التوالد (أو التولد) متصلًا وأبديًّا. فلقد بدأ الكون ككل ليس من عدم مطلق وإنما من هيولى قديمة وحركة مصاحبة لها، وهو

لا يتجه في رأيه كذلك إلى فساد مطلق، فهو كون دائم لا نقطة بداية مطلقة له، وكذلك لا نقطة نهاية مطلقة له. وهو بين هذا وذاك في حالة وجود مستمر عبر حركة توالد ذاتية بين كون وفساد، والكون والفساد لا يعنيان كما قلنا الفساد والتحلل، أو الوجود الكامل المطلق، بل هو بين هذا وذاك تتحول العناصر المادية، وكذلك الأجسام، بعضها إلى البعض، عبر تحولات محسوبة ودقيقة، وتبقى الصورة النوعية لأي كائن كما هي لا تتبدل وإن صارت في حركتها نحو الكمال الذي هو غاية أي كائن في هذا العالم المحسوس.

إن ثمة كائنًا واحدًا ينجو من هذه الحركة الدورية في الكون والفساد. إنه الإله باعتباره المحرك الثابت الذي لا يتحرك. ومن ثم فلا مادة فيه قابلة للتحول، فهو صورة خالصة، والصورة بما هي كذلك ثابتة غير قابلة للتحول أو التغير، وهي لا تتأثر بما يجري في العالم من تغيُّر وتحول، بل هو (أي العالم) الذي يسعى نحو الكمال بمحاولته الدائبة التحرك صوب هذا الكمال الذي لم ولن يتحقق إلا لكائن هو بمثابة صورة خالصة، وهذا الكائن كما قلنا عند أرسطو واحد هو الإله الذي ستتضح صورته أكثر فأكثر حين الحديث عن ميتافيزيقا أرسطو.

خامسًا: علوم الحياة ونظرية النفس

لم يكن أرسطو كسابقيه سواء من الطبيعيين أو من المثاليين في رؤيته لطبيعة النفس والكائنات الحية، فهو لم ينظر إلى النفس تلك النظرة المادية الصرفة التي انتهجها الطبيعيون الذين قالوا بمادية النفس سواء ربطوا بينها وبين أحد العناصر أو اعتبروها مركبًا ذريًّا كالجسم، وإن كان مركبًا ذريًّا أكثر لطفًا وحرارة! كما أنه لم ينظر إليها باعتبارها كما عند الفيثاغوريين وأفلاطون موضوعًا خاصًّا مفارقًا تمامًا للمادة ينتقل من جسم إلى آخر حسب المقدر لها والأفعال التي يرتكبها صحبها! لقد كانت نظرة أرسطو إلى النفس نظرة علمية – تجريبية محضة؛ فهو رغم اعترافه بخصوصية النفس وطبيعتها المستقلة شيئًا ما عن البدن، إلا أنه عدها صورة البدن كما سنعرف تفصيلًا بعد قليل، ومن ثم درس أرسطو موضوع النفس دراسة علمية – طبيعية بوصفها أحد الموجودات الطبيعية، ومن ثم استبعد كل التصورات الأسطورية – الخيالية التي سبق لأفلاطون ترويجها حول النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها فالنفس (وليس الروح، ففرق كبير بين النفس والروح) عند أرسطو ليست من أصل مختلف عن البدن، ولم تأتِ إليه من عالم مفارق، كما أنه لا مصير مستقل لها بل هي مع البدن وجودًا وعدمًا، وكان من شأن هذه الرؤية الأرسطية أن تخضع النفس للدراسة بوصفها ظاهرة طبيعية. ومن ثم لا يُدهشنا أن وضع شراحه من اليونانيين كتاباته في النفس ضمن مجموعة المؤلفات الطبيعية، كما

لا يُدهشنا أنهم أطلقوا على أبحاثه النفسية المتفرقة اسم الطبيعيات الصغرى. فكل ذلك كان نتيجة إدراكهم لطبيعة دراسة أرسطو لموضوع النفس، تلك الدراسة العلمية – الطبيعية على هذا النحو الذي يختلط فيه البحث الفلسفي بالبحث التجريبي للوصول إلى أدق تصور ممكن لفهم طبيعة الكائنات الحية وعمل النفس فيها.

ومن هذه الزاوية أيضًا لا يُدهشنا هذا التوجُّه العلمي الهائل لأرسطو في دراساته المتعددة في علوم الحياة، وخاصة في علوم الحيوان، فهذه الدراسات التي أدهشت الباحثين في علم الأحياء في عصرنا الحاضر لما وجدوا فيها من سعة أفق وتشعب في بحث الكثير من التفصيلات التي اقتحمت مجالات البحث الكبرى في علوم الحياة في العصر الحاضر مثل: التشريح المقارن ووظائف الأعضاء وعلم الأجنة وطبائع الحيوان والتوزيع الجغرافي. ونجاحه في الوصول إلى نتائج في كل هذه النواحي لا تزال إلى هذا الوقت مقبولة عند جماعة من ذوي الاطلاع والتخصص في علوم الحياة.

أقول إن هذه الدراسات التي أدهشت الباحثين العلميين في العصر الحاضر كانت نتاجًا طبيعيًّا لهذا النهج العلمي الرصين الذي اتبعه أرسطو منذ تأسيس «اللوقيون»، حيث اتبع أسلوب البحث العلمي الجماعي وشكَّل مدرسته العلمية المتخصصة في هذه العلوم من كوكبة متميزة من تلاميذه، أولئك الذين أمدوه بكل المعلومات اللازمة للكتابة في هذه العلوم ودققوا ملاحظاتهم حول هذه الظواهر وصنفوها له بحيث كان من السهل عليه أن يُخطط للكتابة في كل مجال من مجالات علوم الحياة كما تبلورت صورتها أمامه حينذاك في آنٍ واحد.

لقد كتب أرسطو Historia Animalium (تاريخ الحيوان أو طباع الحيوان) محتويًا على كل الملاحظات التي جُمعت بواسطة تلاميذه وبتوجيهٍ منه حول

علـم الحيـوان، كمـا كتـب De Paribus Animalium (أجـزاء الحيـوان) وهـو كتـاب يتحدث عـن فسـيولوجيا الحيـوان وليس عـن تشـريحه أو أجزائه كما يبـدو في العنوان الذي يُشـكك سـارتون صاحب كتاب «تاريـخ العلم» في أن يكون أرسـطو هو واضعه، حيث أشـار أرسطو نفسـه إلى موضوع هذا الكتاب فـي كتابه الآخـر (توالد الحيوان) De Generationne Animalium بأنه أسـباب الأجـزاء فـي الحيوان، وهذه هي التسـمية الأكثـر دقة من التسـمية التي ألفناها أجـزاء الحيوان، فالموضوع الحقيقي لأجزاء الحيـوان هو البحث في وظائف الأعضـاء وهـو لا يُعالج فقط الأجـزاء أي (الأطراف والأعضـاء) بل يُعالج ما يعرف عندنا الآن بالأنسـجة، حيث يبدأ بتقرير وجود ثلاثة أنواع من التركيب: الأول النـوع الجسـدي الخالص، والثاني الأجزاء المتجانسـة (أو الأنسـجة)، والثالـث الأجـزاء غير المتجانسـة أو الأعضاء والأنسـجة فيه سـتة هي: الدم، والدهـون، والنخاع، والمخ، واللحم، والعظم. وقد اسـتكمل أرسـطو أبحاثه في فسـيولوجيا الحيوان في كتاب آخر يُشـير إليه سـارتون بعنوان De Incessu Animalium أي (حركة الحيوان أو مشـي الحيوان) حيث يُبين فيه كيف هُيئت أجساد الحيوان لتحقيق الغايات المقصودة منها.

ولا يغيبن عن بالنا أن هذه المؤلفات في علم الأحياء عامة، وعلوم الحيوان خاصـة، قـد تداخلت وارتبطـت تمامًا بمـا كتبه أرسـطو في علـم النفس، فإن كانـت المؤلفـات السـابقة تتحدث عن مـادة الكائنـات الحية، أي أجسـامها، فـإن كتاب النفـس De Anima يُعالـج صورة الجسـم، أما ما سُـمي بالطبيعيات الصغرى أو الأبحاث الطبيعية الصغرى، في الحس والمحسـوس، في الذاكرة والتذكر، في النوم واليقظة، في الأحلام، في طول الحياة وقصرها، في الشباب والشـيخوخة، فـي النفـس، وفي المـوت والحياة، فهـي تقف بين هـذا وذاك،

حيث إنها تعالج الوظائف المشتركة بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة وغيرها من الوظائف غير المشتركة الخاصة بالكائنات الحية وخاصة في الإنسان والحيوان.

وبالطبع فإن هذه الكتابات ذات الصفة الموسوعية التي تحاول فتح كل آفاق البحث العلمي حول أي موضوع بهذه السعة وذلك الشمول الطامح إلى معرفة خصائص كل شيء والإلمام به بقدر ما ساهمت في تمكين أرسطو من فهم أشمل وأدق وأرقى للعالم الطبيعي، وتحديدًا ما يخص كائناته الحية، بقدر ما أوقعته في أخطاء، سواء فيما يتعلق بتصوره للعالم الطبيعي ككل في كتاباته الطبيعية والفلكية والتي عدها البعض سلسلة من الأخطاء فيها الكثير من السخف والحمق. أو بمعنى أدق أصبح كثير منها خارج الصورة الحية لتاريخ العلم المعاصر، بدءًا من اعتباره أن الأرض هي مركز هذا العالم الطبيعي، وانتهاءً بتصوره لعالمي ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، أو فيما يتعلق بتصوراته وتفسيراته شديدة العمومية في بعض جوانب حديثة في علوم الحياة، وخاصة فيما يتعلق بآرائه الخاصة والمخالفة للحقائق العلمية الحديثة حول المخ والقلب، إذ تكفي الإشارة إلى أنه مثلًا اعتبر أن القلب مقر العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة درجة حرارته عن اللازم.

والحقيقة أن هذه الأخطاء التي أشرنا إليها وغيرها لم تكن لتقلل بأي شكل من هذا الجهد الموسوعي الخارق لفهم العالم الطبيعي وكائناته بصورة أكثر علمية، وباستخدام مناهج أكثر اتجاهًا نحو التجريبية بمعناها الحديث. كل ما هنالك أن أرسطو قد استند في الأساس على الملاحظة الحسية البحتة، ولم يكن لديه من الآلات ولا من الإمكانيات المادية ما يساعده على تخطي كل

ما يأتيه عن طريق الحواس المجردة بما في ذلك من إمكانية الوقوع في الخطأ المعروف عن الحواس عمومًا. وبالطبع فلم يكن بمقدور العقل هنا أن يصلح كل أخطاء الحواس، خاصة فيما لا يمكن أن يقع تحت الخبرة المباشرة كالعالم السماوي بما فيه من نجوم وكواكب لم يتمكن الإنسان من الوصول إليها إلا في العصر الحاضر، كما لم يكن بمقدور أرسطو فهم التركيب الدقيق لأعضاء الحيوان والإنسان ومعرفة خبايا هذه الأعضاء وعلاقتها التشريحية الدقيقة ببعضها بعضًا، فهذا كان يتطلب خبرة تجريبية أكثر وخبرة تقنية أكثر تقدمًا لم يكن يملكها أرسطو أو ربما لم يطلع عليها لدى مَن أمكنهم إدراكها سواء في الشرق القديم خاصة في مصر التي كانت نهضتها العلمية في مختلف جوانب الطب والصيدلة والكيمياء وعلوم الحياة خافية على أرسطو ولم يهتم بالاطلاع عليها، كما أنه أيضًا لم يستفد إلى حد كبير من آراء القمايون الطبية وكذلك من الكتابات الأبقراطية التي اشتملت على آراء عميقة في هذا المجال.

على أي حال فإن علينا الآن أن نتقدم في معرفة آراء أرسطو في طبيعة النفس وفي صورها في الكائنات الحية المختلفة، فربما كانت هذه الآراء هي الدالة بحق على عبقرية أرسطو في دراسته في علم الحياة وعلم النفس أكثر من غيرها وعلى جرأته على اقتحام موضوعات دقيقة لم يكن في مقدور السابقين عليه اقتحامها.

تعريف النفس:

قبل أن يخوض أرسطو في عرض تعريفه للنفس، استعرض كعادته الآراء التي قيلت من قبل في ذات الموضوع وانتقدها. وفي ضوء هذه الانتقادات نكتشف شيئًا فشيئًا ملامح رؤيته الخاصة للنفس كما عرضها بدءًا من الكتاب الثاني من كتاب النفس.

لقد أجمع السابقون – فيما يقول أرسطو – على صفتين أساسيتين فيما يختص بالنفس هما: الحركة والإحساس، فالجميع اتفقوا على أن النفس هي علة الحركة رغم اختلافهم في توصيف هذه الكيفية تبعًا لمذاهبهم الفلسفية في تركيب النفس وفي مدى صلتها بالبدن، كما أنهم اتفقوا على أنها كذلك هي علة الإحساس لدى الحيوان والإنسان.

وقد ناقش أرسطو آراء هؤلاء السابقين بالتفصيل، ورغم أنه اتفق معهم في أن النفس هي علة الحركة وهي كذلك علة الإحساس، إلا أنه انتقدهم بشدة في كيفية تصورهم لكونها علة الحركة وهل هي علة الحركة باعتبارها هي ذاتها متحركة؟! وما نوع حركتها هل هي بالذات أم بالعرض؟ وانتهى إلى أن التفسير الوحيد لذلك أنها يمكن أن تتحرك بالعرض، إذ ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركًا.. إن الشيء يتحرك بشيءٍ آخر إذا كان المتحرك موجودًا في شيءٍ يتحرك كالبحارة مثلًا الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة، فهذه تتحرك بنفسها ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة. وعلى ذلك رأى أرسطو عمومًا أن الموضوع الذي تحل فيه «النفس» يمكن أن يتحرك وأن يتحرك بالنفس دون أن تتحرك هي بذاتها أي نوع من أنواع الحركة المعروفة، فهي علة كل هذه الحركات لكنها هي ذاتها لا تتحرك نظرًا لأنها لو كانت متحركة لكان معنى ذلك أن طبيعتها من طبيعة المتحرك أي الجسم، وهذا غير صحيح لأن النفس عمومًا عند أرسطو ليست مادية وليست جسمًا وإن كانت صورة الجسم.

وقد انتقد أرسطو كل مَن قال إن النفس مركبة سواء من العناصر أو من الذرات و انتهى إجمالًا إلى إنكار رأي القائلين بمادية النفس وبأنها متحركة بقوله: «يظهر جليًا أن المعرفة ليست من صفات النفس من حيث إنها مركبة

من العناصر وليس من الصواب كذلك ولا من الحق أن نزعم بأن النفس متحركة».

إن النفس إذن عند أرسطو هي علة الحركة رغم أنها ليست متحركة بذاتها، كما أنها علة المعرفة رغم أنها ليست مادية وليست مركبة من العناصر، فالنفس إذن واحدة وهي المبدأ الصوري الذي يحفظ وحدة الجسم؛ لأنها إذا ما فارقت تبدد الجسم وفسد. وها هو أرسطو يقترب بذلك من تقديم تعريفه الخاص للنفس، فهي الصورة التي تمثل الكمال الأول Entellichia وهي بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

فماذا يعني أرسطو تحديدًا بهذا التعريف للنفس بأنها صورة أو كمال أول للجسم الطبيعي ذي الحياة بالقوة؟

لقد اختص أرسطو النفس بداية بأنها ما يحول الحياة بالقوة في الجسم الطبيعي إلى حياة بالفعل، وهذا هو ببساطة ما قصده بأن النفس هي صورة الجسم، فالنفس صورة الجسم الطبيعي نظرًا لأنها ما يحول الحياة بالقوة فيه إلى حياة بالفعل.

لقد شرح أرسطو نفسه هذه الصيغة التي عرف بها النفس اصطلاحًا بعد آخر، فالصورة باعتبارها الكمال الأول أو الأنتلخيا باليونانية يوضحها بقوله: «إن الكمال الأول يُقال على معنيين؛ إما كالعلم وإما استعمال العلم.. فهو تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم.. ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس من حيث إن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله. ولما كان العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم لهذا كانت النفس كمالًا أول».

والمقصود هنا أننا ينبغي أن نميز بين وجود النفس في الجسم بداية، وبين استخدام الجسم لها أو عملها فيه، فالنفس صورة الجسم الحي وكماله سواء كان في حال النوم أو في حال اليقظة.

لقد توقف أرسطو في هذا التعريف عند كمال أول نظرًا لأنه أراد أن نعي هذا التمييز جيدًا، ففرق كبير بين وجود النفس في الجسم دون أن تؤدي وظيفة معينة فيه، وبين أن توجد وتؤدي الوظائف الموكولة لها في هذا الجسم. إن النفس بما هي كذلك (أي بوصفها كمالًا أول) واحدة في كل الكائنات الحية، وإذا ما بدأت في ممارسة وظائفها بدت صورًا مختلفة لها؛ فمنها ما يقتصر وجوده على النبات ومنها ما يوجد لدى الحيوانات ومنها ما يقتصر وجوده على الإنسان كما سيتضح فيما بعد حين الحديث عن قوى النفس أو وظائفها في الكائنات الحية المختلفة.

أما عن ضرورة وجودها في جسم طبيعي فهذا أمر واضح إذ يستحيل وجودها في جسم صناعي غير قابل للحياة بالطبيعة، كما أشرنا في الفصل السابق، وقد أضاف أرسطو إلى ما سبق قوله بأن هذا الجسم الطبيعي لا بد أن يكون مكتمل الأعضاء أو الآلات كما فضَّل المترجم العربي القديم. فهذا الجسم الطبيعي لا بد أن يتوافر فيه لكي تحل فيه النفس شرطان، أحدهما: أن يكون آليًّا، أي يكون به الأعضاء الضرورية اللازمة للحياة. وثانيهما: أن تتوافر فيه الشروط الفسيولوجية للحياة، وهذا ما أشار إليه بقوله ذي الحياة بالقوة، إذ قد تكون الأعضاء ميتة وغير قابلة للحياة! وبهذا يكتمل التعريف الأرسطي للنفس كما لخصه الفلاسفة والشراح العرب كالآتي: أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، فالنفس إذن صورة الجسم ومبدأ وحدته ومبدأ حركته مع التأكيد على أنها كذلك كما قلنا في كل الأجسام الحية دون

أن نتطرق إلى ما تقوم به من وظائف في هذه الكائنات؛ لأنه بهذه الوظائف التي تقوم بها النفس ستتمايز هذه الكائنات.

قوى النفس في الكائنات الحية:

يُدرك أرسطو في كتاباته العلمية أن ثمة درجات أو تدرجًا في الكائنات الطبيعية بوجهٍ عام، ومن ثم فثمة مثل هذا التدرج كذلك في الكائنات الحية، فها هو يقول في تاريخ الحيوان: «تتدرج الطبيعة شيئًا فشيئًا ممَّا لا حياة فيه إلى حياة الحيوان بطريقة تجعل من المستحيل تقرير الحد الفاصل بالضبط، ولا في أي جانب من جانبي هذا الخط يمكن أن توجد الصورة المتوسطة، فالنبات في سلم الترقي يأتي بعد الجماد، وتختلف النباتات تبعًا لنصيبها من الحيوية الظاهرة. وبالجملة فكل جنس من النبات مع خلوه من الحياة إذا قيس بالحيوان، فيه الحياة إذا قيس إلى وحدات جسدية أخرى وفي الحقيقة.. يوجد في النبات ترقٍّ مستمر نحو الحيوان. وفي البحر مخلوقات معينة يجد الإنسان نفسه حيالها في حيرةٍ لا يدري أهي من الحيوان أم من النبات، فمثلًا بعض هذه المخلوقات مثبت في مكانه، وفي كثير من الحالات يفنى إذا هو انتُزع من مكانه، فالبِنا Pinna ثابتة جذورها في بقعة معينة، والسولين نوع من ذوات الأصداف لا يعيش إذا نُزع من مكمنه، وبالإجمال فجنس ذوات الأصداف أقرب شبهًا بالنبات إذا قورن بالحيوانات القادرة على الحركة.

أما من حيث الحس فمن الحيوان ما لا يبدو فيه أي أثر له، ومنه ما فيه أثر له غير بيِّن، ثم إن مادة هذه الكائنات المتوسطة بين الجنسين تُشبه اللحم.. وهكذا في كل سلم الترقي في الحيوان يوجد تدرُّج في مقدار الحيوية والقدرة على الحركة.. وما قيل في الحس يصدُق شيء من قبيله على أساليب الحياة، فالنباتات التي تنجم من البذر يبدو أن الوظيفة الوحيدة بها هي تكاثر نوعها

لا غير، ومثلها في ذلك مثل بعض الحيوانات، فوظيفة التكاثر إذن مشتركة فيها جميعًا، فإذا أضفنا الحس فإن حياتها تختلف بالنسبة للعلاقات الجنسية تبعًا لتباين درجة اللذة الناتجة عنها. وكذلك بالنسبة لطرق الولادة وأساليب تنشئتها لصغارها».

إن هذا النص قد يبدو منه في رأي البعض إيمان أرسطو، أو على الأقل إدراكه لنظرية التطور الداروينية، ولكن الحقيقة أن سلم الترقي الطبيعي هذا عند أرسطو لا يستلزم - فيما يقول سارتون - الانطواء على معنى التطور، فهذا السلم يمكن تصوره مستقرًّا على حالة واحدة بحيث لا يتعارض مع كون كل جنس من الأجناس قائمًا بذاته. إن أرسطو ممَّن يؤمنون بالتمايز بين الأنواع والأجناس في كائنات العالم الطبيعي. وإذا كان ثمة اعتقاد جازم لديه بأن هذا التمايز لا ينفي أن تدرجًا من الأدنى إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأدنى يقوم أو يظهر فيما تقوم به هذه الكائنات من وظائف.

ويتضح ذلك تمامًا من حديثه أيضًا عن قوى النفس في الكائنات الحية، فالنفس هي ذاتها واحدة، وإن بدت قواها ووظائفها مختلفة في الكائنات المختلفة التي تتدرج أيضًا من الأدنى التي تمارس فيه النفس وظائف ثلاثًا (التغذي والنمو والتوالد) وهو النبات، إلى الحيوان الذي تمارس فيه النفس بالإضافة إلى تلك الوظائف الثلاث وظيفة رابعة هي الإحساس، إلى الأعلى وهو الإنسان الذي تمارس فيه النفس بالإضافة إلى تلك الوظائف الأربع وظيفة خامسة هي التفكير والتأمل. وقد عبَّر أرسطو عن ذلك أيضًا بعبارة صريحة وواضحة في كتاب النفس يقول فيها: «توجد جميع قوى النفس - أي وظائفها - في بعض الكائنات.. وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى هي: القوة الغاذية والنزوعية

والحساسة والمحركة والمفكرة، وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط، وفي بعض الكائنات هذه القوة وكذلك قوة الحس، وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية لأن النزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة ولكن الحيوانات عندها جميعًا إحدى الحواس على الأقل، نعني اللمس.. أما أنها هل عندها تخيل فأمر يُشك فيه، وسوف نفحص عن ذلك فيما بعد، وعند بعض الحيوان أيضًا قوة الحركة وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل كالإنسان مثلًا وأي كائن حي آخر إن وجد يكون من طبيعة مشابهة له أو أرقى منه».

إن الكائنات ذات النفس إذن هي من جنس واحد هو بوجهٍ عام الكائنات الحية، وإن تمايزت أنواعها بما تقوم به النفس من وظائف تتدرج من الأدنى إلى الأرقى من النبات إلى الحيوانات إلى أرقاها وهو الإنسان. لقد كان حديث أرسطو هنا في كتابه عن قوى النفس لا عن أنواع منفصلة انفصالًا مطلقًا، وعادة ما يكون الحديث عن القوة الأدنى تمهيدًا للحديث عن القوة الأعلى، وهكذا يُفهم الأعلى بالأدنى والأدنى بالأعلى، فالنفس هي ما يميز الجنس الحي عمومًا، وإن تمايزت هذه الكائنات بما تمارسه من وظائف في حياتها.

سادسًا: الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

تُعد الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى، باصطلاح أرسطو، هي العلم الأهم والأفضل والأكثر شرفًا والأعلى مكانة وسموًّا، وذلك لأنها حسب تعبيره أيضًا العلم الإلهي، العلم الذي ينفرد بالبحث في الوجود الإلهي، وهي العلم الذي يليق بالإله.

ويكتسب الإنسان في رأي أرسطو قيمته في الوجود بقدر ما يجعل جُل اهتمامه هو البحث في هذا العلم وتأمل ما وراء هذا العالم الطبيعي. ورغم إدراك أرسطو أن البحث في الطبيعة والفلك وعلوم الحياة إنما هو الأكثر فائدة وقيمة بالنسبة لحياة الإنسان العملية في هذا الوجود، فإنه يرى أن كمال الوجود الإنساني لن يكون، ولن يتم، إلا إذا استكمل الإنسان مشوار البحث عن الحقيقة المجردة في حدها الأقصى متجاوزًا حدود العالم الطبيعي، ليتساءل عمَّا وراء هذا العالم مدركًا حقيقة الوجود القصوى، ألا وهو الإله.

إن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا إذن هي غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي القمة التي لا بد للفيلسوف أن يرتقيها لكي يفهم ليس الموجودات الطبيعية في ذاتها، وإنما لكي يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود بالقياس إلى الموجود الأعظم والأكمل، الله!

الميتافزيقا كما عرفناها سابقًا هي أحد العلوم النظرية، ومع ذلك فهي أهمها وأولها لسمو موضوعها وشرف البحث في هذا الموضوع، فما هو هذا الموضوع إذن؟

إنه بداية دراسة الوجود بما هو كذلك، أي دراسة الوجود في ذاته، فأرسطو يميز بين الوجود والموجودات، فالوجود سابق على الموجودات وهي به تُعرف، فثمة أصناف عديدة للموجودات وكلها تشترك في الوجود. وإذا كانت العلوم الجزئية المختلفة تقتطع أصناف الموجودات وتدرسها، وكل علم يدرس ما يلائمه من هذه الموجودات أو ما اختص به، فعلم النبات يدرس النباتات، وعلم الفلك يدرس الموجودات السماوية، وعلم الحيوان يدرس الحيوانات، أعضاءها وحركتها وتاريخها.. إلخ، فإن الفلسفة الأولى تدرس الوجود ذاته وتحاول دراسة المبادئ الأولى لهذا الوجود التي تصدق على سائر الموجودات مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع. إنه العلم الذي يدرس كذلك العلل الأولى للوجود وخاصة المادة والصورة، ويحدد صلتهما بالحركة ويكشف عن ضرورة التمييز بين الموجودات الطبيعية التي هي دائمًا مكونة من مادة وصورة، وبين الهيولى الأولى (أي المادة الأولى للوجود) وبين الصورة الخالصة المفارقة لهذا العالم الطبيعي، أي الإله الذي هو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا، ومن ثم سُميت كذلك بالعلم الإلهي.

وعلى ذلك فقد اعتبر البعض أن الميتافيزيقا عند أرسطو لها معنيان بوجهٍ عام هما: معنى خاص يقصر موضوع هذا العلم على دراسة الجواهر المفارقة للعالم الطبيعي، وهو ما يُدعى بالإلهيات؛ ومعنى عام يبحث هذا العلم بموجبه في خصائص الموجود بما هو موجود، وهو ما ينبغي تسميته بعلم دراسة الوجود البحت أو الأنطولوجيا Ontology.

وهذان المعنيان للفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا يشتركان في التأكيد على أن ثمة فرقًا بين الفلسفة والعلوم؛ فالفلسفة تبحث في حقيقة الوجود بما هو كذلك وفي طبيعة الموجود في محاولة للكشف عن المبادئ والعلل القصوى

للوجـود وللموجـودات. ومن ثم هي لا تُصادر على بحـث العلوم الجزئية في الموجودات الجزئية وإنما هي تبحث عن ما الذي يجعل الموجود بشكلٍ عام موجودًا. إنها إذن - على حد تعبير تايلور - تفسـر لنا مبادئ العلوم المختلفة؛ فـكل مـن المهندس أو الرياضي أو عالم الطبيعـة يتعامل مع موضوعات علمه الجزئيـة دون أن ينشـغل بالمبادئ الكلية للوجود. ومع ذلك فهو يُسـلم مبدئيًا بتلـك المبـادئ العامـة للوجـود كمبـدأ عـدم التناقـض دون أن يُعنـى بالدفاع عنهـا ضـد منتقديها؛ لأن ذلـك ليس من مهمته وإنما هو مـن مهمة المنطقي أو الفيلسوف عالم المنطق والفلسفة.

إن الميتافيزيقـا هـي العلـم الذي يبحـث إذن عن المبـادئ الأولى للوجود التـي تصدق على كل ما هو موجود كما أشـرنا فيما سـبق، وعلـى أي علم من العلوم الجزئية بالتالي أن يُسلم بهذه المبادئ اليقينية وألا يتطرق إليه الشك في صحتها. وأول هذه المبادئ وأبسطها مبدأ التناقض الذي ينص على أنه يستحيل أن يقوم محمول ما في حامل ما ولا يقوم في الوقت نفسـه، أي أنه يسـتحيل أن يكون الشـيء ولا يكون في الوقت نفسـه. وثاني هذه المبادئ البديهية أنه ليس بين المتناقضات وسط، فإما أن نثبت وإما أن ننفي محمولًا ما عن موضوع ما، أي أن الشيء إما أن يكون كذا أو غير كذا ولا وسط بينهما.

إن هذين المبدأين في رأي أرسـطو هما أسـاس الفلسـفة الأولى التي على الجميع الإيمان والتسـليم بهما حتى يكون ثمـة علم يقيني، وحتى يكون هناك إمكانيـة للوصول إلى إدراك حقيقة الوجـود والموجودات. إن هذين المبدأين من المبادئ الأولى للوجود يؤكدان معنى الفلسفة الأولى التي هي سابقة على كل علم جزئي. كما أنهما ما دعيا أرسـطو لأن يجعل من دراسـة طبيعة الوجود وجوهره نقطة البداية المنطقية بين قضايا الميتافيزيقا.

نظرية الوجود في ذاته أو الجوهر Ousia:

الوجود في ذاتـه أو الجوهر Ousia وجهان لعملة واحدة؛ إذ إن الاصطلاح اليونانـي المعبـر عنهما واحـد. وقد عرف أرسـطو الجوهر كأحـد المقولات العشر في كتابه المقولات بأنه أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فهو الذي لا يُقـال علـى موضوع ما ولا هو في موضوع ما. وقد اعتبـر أن هذا هو أول أنواع الجواهر، ومثاله إنسـان ما وفرس ما وهـي الجواهر الجزئية المفردة، أما النوع الثانـي فهي الأنـواع التي فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول ومع هذه الأجناس هـذه الأنواع أيضًا، ومثال ذلك أن إنسـانًا ما في نوع، أي في الإنسـان، وجنس هذا النوع هو الحي، فهذه الجواهر توصف بأنها ثوانٍ كالإنسان والحي.

وعلى ذلك فثمة أمر منطقي:

1- الجوهر الجزئي المفرد كهذا الإنسان أو هذا الفرس.

2- الجوهر الكلي على هيئة النوع كالإنسان والفرس.

3- الجوهـر الكلـي علـى هيئة الجنـس العـام كالحي.. وهكـذا فإن بحث أرسطو المنطقي ومن خلال قضية الحمل أو الإسناد قرر أن ثمة أنواعًا للجوهر أولها هو الجوهر الجزئي. وإن كان أهمها هو الثاني، فالنوع من الجواهر الثانية أولى بأن يوصف جوهرًا من الجنس لأنه أقرب من الجوهر الأول، فالقول بأن محمدًا إنسان أولى وأفضل من القول بأنه حيوان أو كائن حي.

وبالطبـع ينبغي التأكيـد هنا على أن هذا التحليـل المنطقي للجوهر كإحدى مقـولات الفكـر البشـري، ومـن حيث مشـكلة الإسـناد تتوافق تمامًـا مع رؤية أرسطو الفلسفية لمعنى الجوهر، فالجوهر فلسفيًا يعني كذلك بالأصالة الجوهر الجزئـي المفرد الذي هو حامل لكل الصفات، وهو ثابت لا يتغير، وهو لا ضد

له ولا يقبل الأكثر والأقل، فالجوهر سواء كان أولًا أو ثانيًا لا مضاد له، إذ ما هو ضد الإنسان أو الحيوان مثلًا؟ أنهما لا ضد لهما، كما أن الإنسان أو الحيوان أو أي فرد من أفرادهما بذاته ليس أكثر أو أقل إذا قيس بنفسه أو بغيره.

إن تحليل أرسطو لمعنى الجوهر على هذا النحو لم يكن إلا تعبيرًا عن النظرة المألوفة إلى الأشياء في عصره، فهو قد استقى فكرته تلك من طريقة نظر الناس في عصره إلى الأشياء في العالم على أنها جوهرية رغم ما بينها من علاقات تجمع أو كميات تحسب. لقد لخص أرسطو طريقة نظر الإنسان إلى الأمور في حياته اليومية وأضفى على هذه النظرة طابعًا فلسفيًا.

فكل موجود إنما هو هذا الجوهر الجزئي المشكل أمامنا من أي مادة كانت، ومن ثم فقد ميز أرسطو فلسفيًا بين مادة الشيء (التي هي عناصره المادية المكون منها) وبين جوهره التي هي صورته المحددة له بالفعل على نفس الأساس الذي ميز فيه من جانب منطقي بين الشيء كموضوع ثابت وبين ما نحمله عليه من محمولات.

وإن كان قد وقع في إشكال مفاده أن تعريف الجوهر منطقيًا الذي سبق أن أشرنا إليه ينطبق على المادة، فهي تتعاقب عليها الأضداد وهي تمثل الموضوع الذي تحمل عليه هذه المحمولات، فهي موضوع الكون والفساد والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود سواء عنينا بالمادة هنا مادة الشيء الخاصة كالخشب والحديد والنحاس.. إلخ، أم المادة العامة (الهيولى الأولى) التي لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط.

ولكن فلسفيًا ينبغي أن نميز بين المادة التي هي أقرب إلى الوجود بالقوة، وبين الصورة التي هي الجوهر الفعلي. وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح حينما عرف المادة قائلًا إنها ما ليس بذاته شيئًا خاصًا ولا هي كم ولا يصح

أن ينطبق عليها أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود.. وهي مع ذلك ليست عدمًا ولا سلبًا للصفات أو المقولات.

فالمادة بهذا المعنى ليست جوهرًا؛ لأنها لا تقوم إلا بغيرها، أي أنها كما قلت لا وجود لها بالفعل؛ إذ إنها تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها، إنها إذن مجرد قابلية للوجود الفعلي، وهي لا توجد بالفعل إلا إذا تشكلت بموجب صورة معينة. والأمر لا يصدق فقط على الموجودات المفردة ذات المادة التي لحقتها صورتها فصارت شيئًا موجودًا مثل هذا الإنسان أو ذاك الكرسي أو هذا التمثال.. إلخ، بل هو يصدق أيضًا حتى على العناصر المادية الأربعة، حيث إن كلًّا منها قد تميز عن الأخرى بما له من صورة.

فالصورة هي مبدأ تمييز الموجود عمومًا، وطالما أننا ميزنا الماء عن الهواء وعن النار فكل مادة منها قد اتخذت صورتها التي ميزتها، ومن ثم مكنتها من أن تتحول من وجود بالقوة إلى وجود فعلي. وربما يُستثنى من ذلك المادة الأولى أو الهيولى الأولى التي لم نعرفها ولم نميزها. ومن ثم تظل في عداد الوجود بالقوة. وهذا يعني بالطبع أن المادة حتى المادة الأولى ليست عدمًا محضًا، وإنما هي نوع من الوجود، هو هذا الوجود بالقوة. وعلى هذا أبطل أرسطو التصور الأفلاطوني الذي جعل من المادة عدمًا محضًا. فالعدم المحض لا يُنسب مطلقًا إلى أي نوع من الوجود حتى لو كان هذا الوجود هو الوجود بالقوة! وهذا يعني من جانب آخر استحالة أن يوجد أي شيء من العدم المحض، فلا شيء يأتي من عدمٍ محض.

الوجود بالقوة والوجود بالفعل:

وهنا نستطيع أن نتساءل أين مادة الشيء وما هي صورته؟ وحينئذٍ نميز بين مرتبتين من مراتب وجود الشيء، مرتبة وجود الشيء بالقوة، ومرتبة وجوده

بالفعل، إن هذا هو التمييز الميتافيزيقي الأشمل والأوسع الذي يُبين من خلاله أرسطو طبيعة الأشياء ويوضح ماهية وجودها، وهو أيضًا الاصطلاح الذي يمثل لُب الفلسفة الأرسطية إجمالًا، وهو المفتاح السحري لحل كل المشكلات النظرية التي تواجهه في نواحي فلسفته كافة.

إن هذا التمييز العقلي المجرد بين وجود الشيء بالقوة وبين وجوده بالفعل يعني أول ما يعني أنه لم يوجد أي شيء من عدم مطلق، ومن ثم فلا بد له من وجود سابق على وجوده الذي هو قائم به في هذا العالم الطبيعي، وقد رأى أرسطو أن وجوده السابق هذا يُعد مرتبة من الوجود لم يرها متحققة، ومن ثم فهي مرتبة وجود الشيء بالقوة، وحينما وجد الشيء على ما هو عليه متحققًا أمامنا أصبح موجودًا بالفعل، وقد جاء هذا التمييز موافقًا تمامًا للتمييز السابق بين مادة الشيء وصورة الشيء، فوجود الشيء بالقوة هو وجوده كمادة لم تكتسب بعد صورتها المميزة، ووجوده بالفعل يعني اكتسابه هذه الصورة وتميزه الفعلي من خلالها.

وعلى ذلك يكون وجود الشيء بالقوة هو مرحلة أولى موجودة يليها مرحلة أكمل وأوضح هي مرحلة وجوده الفعلي حينما يكتسب صورته، فهذا الكرسي قبل أن يكون كذلك كان مادة ربما هي الخشب، وربما كانت مادة أخرى لكن حينما اتخذ هذا الشكل الذي هو عليه أصبح مميزًا بأنه كرسي بصورة معينة ليحقق غاية معينة. إن حبة القمح التي تغرسها في الأرض إنما هي مادة تمثل الوجود بالقوة لذلك النبات الذي سينمو ليصبح بعد ذلك قمحًا حقيقيًا، إنك وأنت تغرسها تعي أنها مادة سيكتمل نموها ليصبح هذه الثمرة، إنها في المرحلة الأولى كانت مادة تمثل الوجود بالقوة، لهذه الصورة التي ستصبح عليها بالفعل حين يكتمل نموها.

ولعل سائلًا يسأل الآن: لماذا أجهد أرسطو نفسه مفترضًا هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟

إن أرسطو لم يفترض افتراضًا لمجرد صك مصطلحات فلسفية جديدة يبني من خلالها مذهبًا فلسفيًا جديدًا فحسب، إنما افترضه ليحل مشكلة حقيقية أعيا الفلاسفة السابقون حلها هي مشكلة التغير والصيرورة؛ فبينما أقر بعضهم أن هذا التغير وتلك الصيرورة هي الواقع الفعلي الموجود وهي حقيقته القصوى كهيراقليطس، نجد أن معظمهم وخاصة من المثاليين قد أنكروا هذا التغير كلية منهم الميجاريون والإيليون وأفلاطون، وأكدوا في صراحة واضحة أن الشيء هو هو وأن ما هو هو، وما ليس هو ليس هو، أي أن الموجود هو الموجود بطبيعته الثابتة التي لا تتغير، وأن ما عدا ذلك ليس موجودًا بالمرة!

لقد وقف أرسطو من هذا التعارض المطلق بين الرأيين موقفًا وسطًا؛ فأكد من جانب أن الصيرورة والتغير إنما هما جانب من حقيقة الوجود كما هو ظاهر أمامنا، وفي ذات الوقت فليست هذه الصيرورة والتغير مطلقين، فلا التغير والصيرورة هو التفسير الحقيقي للوجود، ولا الثبات الماهوي المطلق هو التفسير الحقيقي له، فالقوة Dunamis بمعناها العام عند أرسطو تفسر مبدأ التغير أو الحركة في شيءٍ ما أو في الشيء نفسه، وبمعنى آخر أعم القوة هي كل مبدأ للحركة أو السكون؛ إذ إن ثمة ما يتغير في الشيء سواء جاء هذا التغير من علة خارجية أو نتيجة لما يسري داخل الشيء نفسه من عوامل التغير بحيث يتجه إلى درجة أرقى من الكمال، فقد يكون الشيء هو نفسه القابل للتغير بفعل شيءٍ آخر يفعل فيه هذا، وقد يكون نفس الشيء هو القابل والفاعل للتغير في الآن نفسه.

وإذا كان الشيء نفسه موجودًا بالقوة من جانب قابليته للحركة والتغير، فإن وجوده بالفعل هو تحقق الغاية من هذه الحركة والتغير، حيث يكتمل وجوده

حينما يكتسب صورته النهائية التي يوجد عليها بالفعل. إذن ثمة ما هو ثابت لا يتغير من الشيء هو صورته، وثمة ما يقبل التغير وهو ما يمثل في الشيء وجوده بالقوة وكلاهما يمثل وجود الشيء نفسه.

إن الفعل Energia بالنسبة للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة للمغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز، المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل. فالحد الثاني من كل زوج من تلك الأزواج موجود بالقوة عطفًا على الحد الأول؛ فالشخص المغمض العين يرى بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة وهذا يعني أن العينين ستبصران وأن البرونز سيصير تمثالًا إذا ما تحققت بعض الشروط التي تمكن من هذا التحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. إن الفعل هو عمل الموجود بالفعل أو وظيفته، فالرؤية وظيفة العين، والفعل أيضًا هو الغاية والكمال Entellichia ومن ثم فهو يمثل الحالة النهائية المكتملة التي ترسم حدود التحقق الممكن للشيء.

إن وجود الشيء بالقوة عمومًا هو الأسبق زمانيًا، وإن كان الوجود بالفعل هو الأسبق منطقيًا؛ لأن ما هو بالقوة يعني القابلية والاستعداد للوجود الفعلي، فصورته محددة سلفًا وهو يحققها بفعل التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن هذا التحول من درجة من الوجود إلى درجة أخرى أكثر كمالًا وتحقيقًا لمعنى الموجود هو جوهر رؤية أرسطو الفلسفية للعالم الطبيعي، فالعالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو في حركة دائبة شوقًا إلى اكتساب صورة أكثر كمالًا وأكثر اقترابًا من صورة الصور، صورة المُحرك الأول الذي هو العلة الأولى للحركة رغم أنه بالضرورة لا يتحرك أو لا ينبغي أن يتحرك وإلا لبحثنا عن علة أولى أسبق لحركته.. إن وجود العالم الطبيعي إنما هو وجود ناقص

يطمح ما فيه إلى الكمال بحركته. وهذه الحركة تفترض مُحركًا أولًا يكون علة لها. وهكذا يسوقنا أرسطو إلى أهم ما في الميتافيزيقا، موضوع الوجود الإلهي الذي به اتسمت الميتافيزيقا بسمة العلم الإلهي.

المُحرك الذي لا يتحرك – الإله:

لقد تضافرت آراء أرسطو الطبيعية في علم الطبيعة مع آرائه الفلسفية في الميتافيزيقا في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وتلك العلة المحركة التي لا تتحرك هي ما أطلق عليه أرسطو المُحرك الذي لا يتحرك، وإليك بعض تفاصيل برهان وجود الإله كعلة محركة أولى للعالم؛ فكل متحرك إنما يستلزم علة تحركه. وبالنسبة للموجودات الصناعية غير الطبيعية تكون هذه العلة خارجية، أما الكائن الطبيعي فعلة حركته هي ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس إذا كان من الكائنات الطبيعية الحية، إذن ثمة ما يتحرك وثمة ما يحرك، أي علة الحركة، وهذه العلة خارجية في الأشياء المصنوعة، وقد تكون كذلك في الأشياء الطبيعية غير الحية التي لا يمكن التمييز فيها بين محرك ومتحرك. فحركتها نتيجة ما بها من صورة توجهها إلى غاية ما بشكل تلقائي إلا إذا عاقها عائق فيحول حركتها قسرًا.

وأما بالنسبة للحي فإن حركته دليل على وجود محرك فيه، وهذا المحرك هو النفس، فهي علة الحركة، وفي هذه الحالة يتضح وجوب التمييز بين علة الحركة وهي النفس، وبين المتحرك وهو الجسم. وهكذا تتحرك كل الموجودات الحية سواء في ذلك النبات أو الحيوان أو الإنسان أو حتى الموجودات السماوية: الكواكب والأجرام السماوية، فجميعها يتحرك بموجب علة للحركة كامنة فيه يسميها أرسطو عادة النفس أو أحيانًا العقل

بالنسبة للكواكب والأجرام السماوية، وترتد كل هذه الحركات إلى محرك أول هو الفلك المحيط أو ما يُسمى بالسماء الأولى التي تتحرك بفعل مبدأ حركتها الأول، فتتحرك معها كل الموجودات السماوية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة، وبالطبع فإن سؤالًا يُثار هنا بالضرورة: وما هي علة حركة هذه السماء الأولى؟ وبالتالي ما هي العلة الأولى للحركة في العالم ككل؟!

إن هذه العلة هي بالضرورة علة محركة ولا بد أن تكون هي ذاتها غير متحركة؛ لأنها لو كانت متحركة لانقسمت بالتالي إلى جزء محرك (علة الحركة)، وجزء متحرك (وهو الجسم المتحرك) ومن ثم لتساءلنا بنفس الطريقة: ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها؟! وهكذا يقودنا هذا التساؤل إلى افتراض وجود مُحرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره، وهذا المحرك الأول لن يكون إذن جسميًّا بحالٍ، ومن ثم يكون الإله.

وثمة برهان آخر للاستدلال على ضرورة وجود الإله، هو ما يمكن أن نطلق عليه دليل المادة والصورة، حيث إن الموجودات الطبيعية كما سبق أن أوضحنا كلها ذات مادة تمثل وجودها بالقوة، وذات صورة تمثل وجودها بالفعل، وهي تمثل ماهيتها وكمال تحققها. وكل الموجودات الطبيعية بالنسبة لبعضها البعض تتراتب فيكون بعضها بالنسبة لبعضها الآخر وجودًا بالقوة، أو وجودًا بالفعل، ويقودنا هذا إلى التساؤل: ألا توجد مادة أولى بلا صورة؟ وألا توجد صورة بلا مادة؟

إن المادة الأولى (الهيولى الأولى) تمثل الوجود بالقوة بشكلٍ مُطلقٍ ولا ندري عنها شيئًا رغم ضرورة افتراضها، وهذا أمر غامض عند أرسطو، أما التسلسل الطبيعي لوجود الكائنات والأشياء بعد ذلك فهو واضح نظرًا لأنه ما أن نتعرف على الأشياء ونميزها عن بعضها البعض في تراتبها الهرمي حتى

نُـدرك ما بها من صورة وما بهـا من مادة، فالصورة هي المبدأ الكلي الماثل في المادة التي هي أساس تفرُّد الكائن الجزئي.

إن هذا التراتب الهرمي للصورة والمادة في العالم الطبيعي يقودنا حتمًا إلى إثبـات ضرورة افتراض وجـود صورة خالصة بلا مادة، وهـذه الصورة هي بلا شـك صورة مفارقة وهي فعل خالـص وكمال خالص وهي الإله، إنه إذن تلك الصورة الخالصة المفارقة للعالم المادي المحسوس. وهذه الصورة الخالصة ثابتـة غيـر متحركة نظـرًا لخلوها من المـادة، ومن ثم فهـي إذن تحرك دون أن تتحرك، إنها إذن هي المحرك الذي لا يتحرك.

وثمة مشـكلة هنا تظهر في التناقض الذي يبدو من قول أرسـطو إن الجوهر الحقيقي هو الجوهر الجزئي المركب من مادة وصورة، وإن أسـاس التفرد هو وجـود الهيولى، فكيف إذن يتوافق وصف أرسـطو للمحـرك الأول بأنه جوهر بأعلـى معنى للكلمة في الوقت الـذي يقول عنه إنه صورة خالصة؟ ألا تقتضي الفردانيـة هنا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسـطي أن يوجد في الجوهر الأول شيء من الهيولى فلا يكون الإله – المحرك الأول إذن صورة خالصة؟

إن حـل هذه المشـكلة ممكـن إذا ما أردنا تخليص المذهب الأرسـطي من التناقض على أساس القوة بأن الفردانية تكون للشيء الذي يحتوي على صورة وبمقـدار ما تكون الصورة خاليـة من المادة تكون الفرديـة أعلى مرتبة. وعلى ذلـك يكـون الإله بوصفه الصورة الخالصة البريئة مـن أي مادة في أعلى درجة من درجات الفردية، والمقصود بالفردية هنا الاستقلال بالذات والقيام بالذات والاستغناء عن كل شيء آخر.

إن ثمـة قضيـة أخيـرة ومهمة في تصـور أرسـطو للألوهية يثيرها التسـاؤل المهم: ما هي علاقة الإله بالعالـم؟

وهو سؤال صادم نظرًا لغموض هذه القضية في عرض أرسطو رغم أنها قضية مُسلَّم بها من قِبَل كل الفلاسفة الإلهيين! فالجميع وأرسطو معهم يسلمون بأن الإله هو العلة الفاعلة للعالم، وهي العلة المُحركة الأولى له، وإن كانوا يختلفون بعد ذلك في قضية الإيجاد أو الخلق: هل الإله خلق العالم من عدم، أم خلقه من مادة سابقة؟ وإذا كانت الأخيرة فلا يجوز أن نُسمي ذلك خلقًا!

إن أرسطو هنا، كأفلاطون وككل فلاسفة اليونان، يؤمن بأن لا شيء يأتي من عدم، فكل شيء يأتي من شيء سابق عليه. ومن قبل رأينا أن أفلاطون وكذلك أرسطو يؤكدان وجود المادة الأولى التي شكَّلها الصانع الأفلاطوني من خلال المثل فكان العالم وكانت الأشياء. وها هنا يقول أرسطو إن هذه المادة الأولى تتحول إلى مادة أو مواد ذات صور بدءًا من العناصر الأربعة ويعزو ذلك في النهاية إلى ذلك المحرك الأول الذي يُعد العلة الغائية لحركة الفلك الأول الذي بفعل حركته شوقًا إلى الإله تحركت الأفلاك الأخرى بما تحمله من كواكب وأجرام سماوية، وهكذا فعل الإله في العالم، إنه ليس فعلًا مباشرًا، فأي فعل مباشر للإله في العالم إنما يُعد نقصًا يلتصق به وانحطاطًا هو في غنى عنه.

إن الفعل الوحيد للإله كما سبق أن أوضحنا من نصوص أرسطو هو تعقل ذاته ومن ثم فالإله عنده:

أولًا: لا يُعنى بالعالم ولا يهتم به رغم أنه علته الفاعلة من حيث كونه علة غائية لحركته بوصفه المعشوق الذي يتعشقه محبوه فيتحركون شوقًا إليه وهو ذاته لا يتحرك رغم أنه علة حركتهم هذه!

ثانيًا: لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محددًا لأنه لا يصح أن يفكر الكامل في الناقص، ففعله الأوحد كما قلنا الذي يليق بكماله هو «التفكير في التفكير» أي

التفكير في ذاته وليس في غيره ومن ثم تبطل هنا تفسيرات ابن رشد وتابعه القديس توما الأكويني فهما قد حاولا إيجاد مخرج لهما من هذا الإصرار الأرسطي على تقوقع الإله داخل ذاته والتفكير المطلق فيها بأن قال الأول: إن الله يُدرك المبادئ الكلية للوجود وللموجودات لأنها من طبيعة ذاته. وقال الثاني: إن الله يُدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاته ولا يخفى علينا في ضوء ما قدمنا مدى ابتعاد هذين التفسيرين عن حقيقة الرأي الأرسطي.

ثالثًا: إن الإله ليس خالقًا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزلية المادة مع القول بأن الإله خالقه أو مبدعه. والمعروف أن أرسطو كما أسلفنا القول يؤمن بأزلية المادة وأزلية الحركة وأزلية الزمان بالتالي. ومن ثم فلا مجال للقول إن الإله خالق للعالم أو مبدعه من عدم.

ولا شك أن هذه القضايا الثلاث مما يُميز اللاهوت الأرسطي بشكلٍ قاطعٍ عن اللاهوت المسيحي أو التصور الإسلامي للإله وعلاقته بالعالم. وهي ذات القضايا الشائكة التي دار الجدل حولها بين المشائين المسلمين الذين شرحوا أرسطو وحاولوا التوفيق بين مذهبه وبين الشريعة الإسلامية وبين الفقهاء الذين رفضوا ذلك. ومما لا شك فيه أن تلك الأفكار الأرسطية فيها ما يُخالف عقيدتنا الإسلامية؛ فنحن نؤمن بأن الله هو خالق هذا العالم من عدم، وهو يعلم كل شيء فيه، ويُعنى بكل ما فيه من مخلوقات.

سابعًا: فلسفة الأخلاق

حرص أرسطو كعادته على أن يُحدد موضوع الأخلاق كما حدد موضوعات العلوم الأخرى، فكان بذلك هو المؤسس الفعلي لعلم الأخلاق، رغم أن كتابات كثيرة سبقته في هذا المضمار شرقًا وغربًا، إذ كان المصريون القدماء رواد البحث الأخلاقي منذ فجر التاريخ الإنساني، وربما كان حكيم مصر القديمة العظيم بتاح حوتب رائد الكتابة في الأخلاق في لوحاته التي فاقت الأربعين لوحة والتي جُمعت فيما سُمي بمخطوط الحكمة. كما كان للبابليين والهنود والفرس ولمفكري الصين السبق جميعًا في هذا المضمار. ولا شك أن هذه الكتابات والآراء الأخلاقية جميعًا قد أثرت بشكل أو بآخر في إزكاء الوعي بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التأمل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنساني أفضل. وبالطبع فقد تلقف اليونانيون هذه الآراء وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها فيما قبل أرسطو عند سقراط وأفلاطون. لكن الحق أن الكتابة في الأخلاق كعلم مستقل كان فضل السبق فيه موضوعات ومنهجًا لأرسطو نفسه. فقد كتب أرسطو عدة مؤلفات كما ذكرنا من قبل لكن كان أهمها وأكثرها دقة في التعبير عن الموقف الأرسطي الأصيل هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ففي هذا الكتاب بالذات تبلور موضوع البحث الأخلاقي سواء اتخذ طابعًا علميًّا أو اتخذ طابعًا فلسفيًّا نظريًّا، إنه البحث في السلوك الإنساني رصدًا لما

هو كائن وصعودًا منه إلى بلورة صورة لما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية.

وفي ضوء ذلك يتحدد المنهج، حيث إن الدراسة الوصفية التجريبية الراصدة لما هو كائن تلتزم حسب التعبير الأرسطي منهجًا استقرائيًا، وهذه هي نقطة البدء التي ينبغي أن يستند عليها فيلسوف الأخلاق الساعي إلى بلورة المبادئ الأولى والقواعد العامة التي ينبغي أن يلتزم بها الفرد حتى يكون سلوكه موافقًا للطبيعة الإنسانية الحقة.

إن الغرض الذي استهدفه أرسطو من كتابه هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته، بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله. ولما كان تحقيق هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف لا ينبغي أن يظل في إطار الكتب المؤلفة، بل ينبغي أن ينسرب في حياة الناس حتى يصبحوا فضلاء فيحققوا في حياتهم المثل الأعلى للإنسانية، فقد حرص أرسطو أن يبدأ من رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان بمنهج استقرائي حتى يأخذ بيد قارئه فينتقل معه وبه تلقائيًا من معرفة ما هو شائع من صور السلوك الإنساني الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي، إلى معرفة نقائص هذا السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع أنها محققة للسعادة إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو إنسان.

التوحيد بين الفضيلة والسعادة:

إن الخير هو ما يطلبه كل شيء في الوجود، فماذا يكون الخير بالنسبة للإنسان بما هو كذلك؟ إن الإجابة عن سؤال كهذا تقتضي البحث أولًا عن طبيعة الخير، وثانيًا عن المقصود بالخير وتفاوت البشر في ذلك.

أما البحث عن طبيعة الخير فيقتضي التميز دائمًا بين الأفعال ونتائج الأفعال، وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته. وعمومًا فإن الغايات من النوع الثاني أفضل من النوع الأول؛ إذ إن الفعل من النتيجة بمثابة الوسيلة من الغاية. وبالطبع فإن الغاية أفضل من الوسيلة، والغاية تكون أفضل إذا ما كانت غاية في ذاتها ولا تتحول يومًا إلى وسيلة لغايةٍ أبعد، فإذا سألت مريضًا مثلًا: لماذا تجمع المال؟ لقال لك إن غايته هي العلاج من المرض الذي ألَمَّ به، وإذا ما سألته: وما غايتك من العلاج؟ لكانت الإجابة هي: الصحة. وإذا ما سألناه: وما الغاية من الصحة؟ لكانت الإجابة: ممارسة الحياة بشكلٍ يحقق اللذة. وإذا ما تساءلنا مرة أخرى: وما الغاية من هذه اللذة وممارستها؟ لكانت غاية الغايات التي لا يمكن اعتبارها وسيلة لغاية أبعد هي: السعادة!

إن أي فعل إنساني إذن له غاية، وكل غاية تُحقَّق تنقلب في لحظةٍ ما إلى وسيلةٍ لتحقيق غايةٍ أبعد، حتى تنتهي في سلسلة الغايات والوسائل إلى غاية الغايات التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في حياته، والتي تمثل الخير الأقصى له، وهي السعادة!

إذن الخير الأقصى هو السعادة، تلك إذن غاية غايات أي فعل إنساني كما أجمعت على ذلك آراء الناس العامة والخاصة. وهنا يجدر التساؤل عن: ماهية السعادة.

وحيث يُثار هذا التساؤل يبدو الخلاف بين الناس واضحًا، فعامة الناس عادة ما يرون أن السعادة هي حياة اللذة، أو حياة الجاه والسلطان، أو حياة الثروة والمال. أما الخاصة وعلى رأسهم الفلاسفة كأفلاطون وأتباعه مثلًا، فيرون العكس تمامًا، فهم يعتقدون أن كل هذه الأشياء ليست خيرًا في ذاتها،

وإنمـا تسـتمد خيريتها من مبدأ أعلى، وأن هذا المبـدأ المثال عند أفلاطون هو الخير، وهو علة كل خير آخر.

إن هذا الخلاف الشاسـع بين آراء العامة والخاصة حول ماهية السـعادة هو ما جعل أرسـطو يُقرر أن حل مثل هذا الإشـكال إنما يبدأ من البحث عن الخير الأقصى مما هو بيِّن لدينا وليس مما هو بيِّن بذاته، فأرسطو إذن يبدأ من البحث فـي آراء عامـة الناس لأنه هـو الواقع الذي يعيشـونه وهو واضـح أمامنا، بينما يعتبر أن البيِّن في ذاته أو المثال أبعد عن مداركنا البشـرية وهو أكثر تجردًا مما ينبغي.

إن نقطـة البدايـة التي ينطلق منها أرسـطو هي حياة الفضيلـة كما تتجلى في سـيرة الرجل العادي الفاضل نفسـه أيًا كانت رؤيته للسـعادة، فإن كان يرى أن الفضيلة المحققة للسـعادة هي اللذة أو الجاه ناقشـناه فيما يتصور فإن اللذة إذا كان مقصودًا بها كما هو شائع عند العامة اللذة الحسية لكشفنا له بداية أنها لذة وقتية ويعقبها الألم فضلًا عن أنها لا تحقق ماهية الإنسان ووظيفته الأسمى.

أما إن كان صاحبنا من القائلين بأنها في الجاه أوضحنا له أنه وضع سـعادته في يد غيره؛ إذ إنها هنا لدى مانح الجاه أكثر مما هي لدى ممنوحه. ثم إن الجاه هـو مـن الفضيلة يُعد في منزلة الجزاء أو المكافـأة، أي أنه الجزاء الذي يصيب مَـن اختار حيـاة الفضيلة، وبالتالـي فحياة الفضيلة متقدمة علـى هذا الجزاء أو تلك المكافأة!

ولمـا كانـت صور البحث عن السـعادة مختلفـة ومعانيها مختلفـة رغم أن الجميـع يرى أنها الأحرى باسـم الفضيلـة، الأجدر بنا أن نتسـاءل بداية لا عن معنى السـعادة، بل عن معنى الفضيلة. فإذا ما أدركنا ماذا تعني الفضيلة بالنسبة

لطبيعة الإنسان ككل، أدركنا بالتالي ما هي الصورة الحقيقية للسعادة الموافقة للفضيلة والموافقان معًا للطبيعة الإنسانية.

إن مصطلح الفضيلة Virtue – Arête يعني عند اليونانيين الميزة والخاصية Excellence التي يتميز بها الشيء، فكونك فاضلًا يعني كونك ممتازًا في الفعل الذي يميزك عن غيرك، فأخيل عندهم كان رجلًا فاضلًا باعتباره المحارب الممتاز (البطل).

وعلى ذلك فخير الإنسان ككل هو عبارة عن كمال نفسه الناطقة بأدائه وظيفته الخاصة على أكمل وجه. فإذا كان ما يميز الإنسان وخاصته المميزة هي أنه ذلك الكائن الناطق المفكر، فإن معنى ذلك أن فضيلته تبدو حين تمارس هذه الوظيفة، وكلما اقترب من الكمال في أداء هذه الوظيفة ارتقى في سلم الفضائل حتى أسماها وأعلاها طوال حياته وليس لفترة قصيرة منها.

إن الفضيلة الإنسانية إذن بوجهٍ عام، والتي تحقق سعادته، هي فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلًا من أفعال الشهوة أو اللذة، وهنا يبدو المقصود الأوَّلي للفضيلة عند أرسطو.

معنى الفضيلة وأنواع الفضائل:

إن الفضيلة هي في المقام الأول فعل من أفعال النفس وليس البدن. وبما أن جزئي النفس الإنسانية أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه، فوجب أن يتحكم القسم العاقل في القسم غير العاقل حتى تبدو أول صور الفضيلة عند الإنسان؛ لأن الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه (فاضل) أو محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها، أو من حيث خضوعه بالفعل له.

إن للقسـم العاقل عند الإنسـان مهمـة مزدوجة حيث يميز فيه أرسـطو بين الجـزء لذي العقـل على الخصوص وبذاتـه، وبين الجزء الذي يسـتمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم. وعلى أساس هذا التمييز يميز بين نوعين من الفضيلـة: فضائل عقلية وفضائـل أخلاقية. العقلية تكاد تنتـج دائمًا من تعليم، إليه يُسـند أصلها ونموها، والأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشـيم. وهنا يكشف أرسطو عن أن الفضيلة ليست بالطبع فقط. كما أنها ليست مكتسبة فقط، إن الفضيلة ليسـت فينا بفعل الطبع وحده، وليسـت فينا كذلك ضد إرادة الطبـع. وبهذا يرفض أرسـطو آراء كل القائلين بأن الفضيلة فطرية في الإنسـان كسـقراط وأفلاطون، فنحـن لا نولد فضـلاء وإن كان لدينا بالطبع الاسـتعداد الطبيعـي لنكون كذلـك، وبداية الطريق هـي أن نتعود منذ الصغر على سـلوك طريق الفضيلة. وهذا التعود هو ما ينميها فينا ويُتم وجودها.

وإذا كانـت النفـس الإنسـانية مؤهلـة بالطبيعـة لممارسـة انفعالات شـتى وشـهوات شـتى تتراوح بين اللـذة والألم. فإن الفضائل تبدأ فـي النفس حينما نتجنب الإفراط في اللذة أو الألم ونتعود على ممارسـة السـلوك الوسط كعادة حتى تتكون لدينا ملكة الفضيلة.

إن ما سبق مجرد تمهيد لتعريف الفضيلة، حيث إنه لا يكفي أن نعرف ماهية النفس العاقلة ومهامها، كما أنه لا يكفي أن نعرف أن الفضيلة ليست طبعًا نخلق به، بل تتولد فينا عن طريق الاسـتعداد والتعود على السـلوك الفاضل متجنبين الإفراط في انفعال اللذة أو انفعال الألم.

إن معنـى الفضيلة يرتبط عند أرسـطو بحسـب المعنى الأصلـي للفظ، كما سـبق أن أشرنا بفكرة الوظيفة، فكلما أحسن العضو أو الكائن أداء وظيفته كان أكثـر فضيلـة، ففضيلة العين كون العيـن طيبة وأنها تـؤدي وظيفتها كما ينبغي؛

لأن لفضيلة العين الفضل في أن يُحسن الإنسان النظر، كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان، فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد وفي أنه سريع العدو، وأيضًا أن يحمل فارسه وأن يُقاوم صدمة الأعداء.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية التي تصيره رجلًا صالحًا، رجل خير، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به.

إذا كان ذلك هو المعنى العام للفضيلة سواء بالنسبة للأعضاء أو الكائنات الحية وكذلك بالنسبة للإنسان، فما هي طبيعتها الحقيقية لدى الإنسان بما أنه يتميز عن كل الكائنات الحية بالعقل؟

هنا يلجأ أرسطو إلى تحليل الكيفية التي يمكن للإنسان العاقل أن يلتقط طبيعة الفضيلة عن طريق فكرة الوسط الحسابي، ففي كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء: الأكثر، ثم الأقل، وأخيرًا المساوي. وهذه التمييزات يمكن إجراؤها، إما بالنسبة للشيء نفسه، وإما بالنسبة إلينا، فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. إن الوسط بالنسبة لشيءٍ ما هو النقطة التي توجد على بُعد سواء من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا، فالوسط هذا الذي لا يُعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط.

إن الوسط بالنسبة إلى الإنسان إذن هو الذي لا يُعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط، وإذا كان هذا الوسط حسابيًا يُقاس بالعدد بالضبط، فإنه بالنسبة للإنسان يُعد وسطًا تقديريًا قد يختلف من إنسان لآخر، ومن ثم فكل إنسان عالم وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الإفراط من كل نوع سواء أكان بالأكثر أو بالأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين.

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم للوسط على الفضائل، لوجدنا أن الفضيلة الأخلاقية التي تختص بالتحكم في انفعالات الإنسان وأفعاله تعني أن يتحكم الإنسان عن طريق عقله الواعي في أفعاله وانفعالاته فيتجنب كلًّا من الإفراط والتفريط ويلتزم الوسط القيم باستمرار وبدون انقطاع.

إن الفضيلة الأخلاقية على وجه الإجمال هي بحسب تعبير أرسطو وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط. فأي فضيلة تكمُن في إدراك هذا الوسط القيم بين طرفين كلاهما يُمثل رذيلة ينبغي تجنبها. وإن كان هذا التعريف العام الذي ينطبق على مجمل الفضائل الأخلاقية كما سنفصل بعد قليل، فإن أرسطو قد أدرك عدة نقاط مهمة ينبغي ألا تفوتنا كما فاتت على الكثير من نُقاده الذين لم يهتموا بها ومن ثم نقدوه على ذنب لم يرتكبه وعلى استثناءات لم يغفلها وهاكم بعض هذه النقاط:

1- إن ذلك التعريف السابق للفضيلة على أنها في الوسط القيم ليس معناه التقليل من شأن الفضيلة، فقد جاءت حسب التعريف هكذا، لكنها بالنسبة للكمال وللخير، فالفضيلة هي طرف وقمة في نفس الوقت.

2- إن ثمة أفعالًا خبيثة هي شر على طول الخط ولا يمكن أن تكون أطرافًا لفضائل كالزنا والسرقة والقتل، فهي أفعال مقطوع بأنها خبيثة وجنائية وقبيحة.

3- إن ثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساط لرذائل، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط، خذ مثلًا فضيلة الصدق فهي ضد الكذب. فالكذب قبيح لذاته ومدعاة للوم بينما الصدق على ضد ذلك جميل ومدعاة للمدح.

وعلى أية حال فقد نجح أرسطو بواسطة هذا التعريف العام للفضيلة على أنها وسط بين طرفين مرذولين في تحليل الكثير من الفضائل الأخلاقية استغرق عرضها معظم فصول الكتابين الثاني والثالث، وكل فصول الكتاب الرابع.

وإليك قائمة بأهم هذه الفضائل:

- الشجاعة وسط بين التهور والجبن.
- الاعتدال وسط بين الفجور والخمود.
- السخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل.
- الأريحية وسط بين الوقاحة والصنعة.
- البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة.
- الصداقة وسط بين الملق (التملق) والشراسة.
- المروءة وسط بين صغر النفس والتفاخر بالباطل.
- الحلم وسط بين سرعة الغضب والبلادة.

وقد خص أرسطو فضيلتي «العدل» و«الصداقة» بالتحليل الوافي في إطار تحليله للفضائل الأخلاقية لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية ككل، ليس فقط على صعيد الإنسان الفرد وعلاقته بالآخرين، بل أيضًا لأهميتهما الشديدة في المجتمع المدني، فصلاح المجتمع المدني مرهون بأن تسود الصداقة بين الأفراد على النحو السليم، وكذلك تسود العدالة بأنواعها بين الجميع.

فضائل العقل العملي:

قلنا من قبل إن الفضيلة هي فعل من أفعال النفس ولكن ليس أي نفس إنما هي فعل الجزء العاقل من النفس فقط حيث إنها تبدأ لدى الإنسان بمجرد أن يستطيع الجزء العاقل التحكم في الجزء غير العاقل والحد من اتجاهه نحو ممارسة الشهوات والاتجاه نحو اللذات الحسية. وتلكم كانت الفضائل الأخلاقية التي عرفها أرسطو عمومًا بأنها إدراك الوسط القيم بين طرفين مرذولين وسلوك طريقه، وفي مطلع الكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس يعود أرسطو إلى الحديث عن العقل مقسمًا إياه إلى جزأين، أحدهما يختص بإدراك المبادئ الأزلية غير المتحولة، والآخر يختص بحساب التعادل بين الأشياء والموازنة بينها. ولا يخفى علينا أن هذا التمييز ذاته قد ورد في كتاب النفس حينما قرر أن العقل العملي يختص بإدراك المؤلم واللذيذ والتمييز بين الحسن والقبيح وذلك بغرض التنبؤ بالسلوك المستقبلي، حيث يساعد هذا العقل الإنسان في طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤلم. أما العقل النظري فهو ما يتعلق بالإدراك لذات الإدراك، إدراك المجردات.

فضيلة العقل النظري (التأمل):

عود إلى بدء: فقد أكد أرسطو بأن الفضيلة بمقتضى الاصطلاح اليوناني المعبر عنها هو أداء الوظيفة بحسب الغاية من وجود الكائن. وإذا كان الكائن هنا هو الإنسان، فوظيفته الأهم والأكمل والأكثر تحقيقًا لغايته في الوجود ليست الأكل أو الشرب أو الجري وراء اللذات الحسية وإشباع شهواته المختلفة، وإنما هي التأمل، وإذا كانت الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة، وإذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة، فمن الطبيعي

أن يكون الفعل المطابق للفضيلة العليا، أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا، أنه في الإنسان العقل الفاهم المتأمل المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية معًا، ومن ثم فإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة.

على هذا وصف أرسطو من خلال استنتاجاته الفلسفية والمنطقية والنفسية السابقة، فضيلة التأمل النظري وإدراك حقيقة الوجود وفهم الأشياء الجميلة والقدسية بأنها المحققة حقًّا لسعادة الإنسان، بل فيها تكون سعادته الكاملة.

والطريف أن أرسطو هنا يعود للحديث عن اللذة ومدى اقترانها بالسعادة، لكن ليس على طريقة دعاة اللذة الحسية، بل على طريقته هو، إن اللذة ليست فقط اللذة الحسية، بل منها أيضًا اللذات العقلية. وإذا كان الجميع يعتقدون، وهو منهم، أن اللذة يجب أن تخالط السعادة، فإن اللذات التي تجلبها الفلسفة، أي التأمل في حقيقة الوجود، لذات طاهرة ومؤكدة، ففي العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم. إن السعي إلى إدراك الحقيقة كما نعلم له طرق شتى عند أرسطو، منها الحسي ومنها العقلي، لكننا لا نصل إلى إدراك العلم بمبادئ الوجود الحقيقية إلا بالتأمل والحدس وحينما يصل الإنسان الفيلسوف إلى هذا العلم يكون قد أدرك السعادة القصوى.

وقد أبدع أرسطو في الدفاع عن هذا الرأي الذي يوحد توحيدًا يكاد يكون مطلقًا بين السعادة والفضيلة واللذة في مركب واحد هو التأمل، وقد جاء دفاعه من زوايا أخلاقية ومعرفية عديدة نذكر منها:

1- إن التأمل هو الذي يحقق للإنسان حياة الاستقلال، ففي الفضائل الأخرى كالعدالة والشجاعة والاعتدال يحتاج الإنسان العادل إلى أُناس يقيم

بينهم عدله، وكذلك الحال في الشجاعة والاعتدال وسائر الفضائل الأخرى، بينما الفيلسوف المتأمل يحقق فضيلة التأمل بانكبابه على الدرس والفهم.

2- إن حياة التأمل هي وحدها الحياة المحبوبة لذاتها؛ لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائمًا نتيجة غريبة عن الفعل كثيرًا أو قليلًا، ففي حياة التأمل إذن يتجه فعل التأمل إلى تحقيق غايته من ذات التأمل، ولا يحتاج المرء فيها إلى تحقيق غاية أبعد، حيث يحقق الفعل غايته من ذاته باكتشاف حقيقة ما يتأمله أو فهم ما يريد فهمه.

3- إن حياة التأمل هي ما يحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة ومن ثم السعادة، وإذا ما قورنت بحياة السياسي أو المحارب لوجدنا أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ، كما أنها مليئة بأسباب الاضطراب والقلق، ورغم أن حياة السياسي والمحارب تفوق - في نظر الكثيرين - الحيوات الأخرى في البهاء وفي الأهمية، إلا أنها ليست إلا أفعالًا لا تحقق الاستقلال عن الناس وعن الجميع، بل هي من أجلهما. ومن ثم فأفعال الساسة ورجال الحرب ليست مطلوبة لذاتها، وإنما مطلوبة لتحقيق نتائج نافعة للناس وللمجتمع، وهي في طريقها إلى تحقيق ذلك تصطدم بعشرات العقبات التي تنتفي معها الراحة وتعز معها الطمأنينة.

4- إن حياة التأمل هي الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان، وإذا كان البعض ينصحون الإنسان بألا يفكر إلا في أشياء إنسانية باعتباره كائنًا فانيًا لا ينبغي أن يفكر إلا فيما هو فانٍ، فإنه يرفض ذلك ويطالب الإنسان ألا يصدق هذا الكلام؛ لأن الحق عن ذلك بعيد، ويلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن. فهو يرى أن حياة التأمل هي الحياة الأكثر قداسة نظرًا لأنها تشبه

حياة الإله الذي هو عقل وعاقل ومعقول. ولما كان الإنسان بإمكانه أن يحيا حياة التأمل، فلِمَ لا يحياها مقلدًا حياة الإله؟ فضلًا عن أن هذه الحياة، حياة التأمل، هي التي بموجبها يمكن للإنسان أن يصل إلى إدراك الإله فيكتسب في حياته خلودًا هو أليق به نظرًا لأنه الكائن الوحيد الذي يمكنه إدراك وجود الإله بعقله المتأمل القادر على مفارقة هذا العالم ليدرك ما وراءه.

5- إن حياة التأمل هي إذن حياة السعادة الكاملة، نظرًا لأنها تشبه حياة الآلهة. إننا نفترض دائمًا بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظًّا، ولما كان الفعل الأليق بالآلهة والذي يحقق لها السعادة الكاملة هو فعل تأملي محض، فإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل هو الفعل الذي يكون أكثر علة للسعادة من أي فعل آخر.

6- إن فعل التأمل هو أيضًا ما يجعل من الإنسان الحكيم محبوبًا من قبل الآلهة، إنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص في الإنسان ما هو أحسن ما يكون، وما هو أكثر قربًا من طبعهم الخاص.

ثامنًا: فلسفة الفن والنقد الفني

إن أصناف العلوم ثلاثة عند أرسطو؛ أولها: العلوم النظرية، وهي الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات، وثانيها: العلوم العملية، وهي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، أما ثالثها: فيطلق عليه العلوم الإنتاجية أو الفنية، ومن الإنتاج أو الفن عمومًا نوعان عند أرسطو، الإنتاج الصناعي النافع في الحياة العملية، والإنتاج الفني أو ما يُعرف الآن بالفنون الجميلة. وقد وضع أرسطو كتاب الشعر لدراسة النوع الثاني من الإنتاج، فهو علم إنتاجي؛ فالفنون وعلى رأسها الشعر هي نوع من الإنتاج التخيلي. وقد جاء اسم الكتاب باليونانية Poetica معبرًا عن ذلك، فهو يُشير بوجهٍ عام إلى الإنتاج الفني عمومًا، وقد وضح من الكتاب أن أرسطو قد كتبه وتحت بصره كل الإنتاج الأدبي البديع الذي أبدعه الشعراء والأدباء اليونانيون، فلم يكن الكتاب مقصورًا على نظرية أرسطو في الشعر، بل في الفنون جميعًا قصة ومسرحًا وشعرًا، التراجيدي منها والكوميدي، وكذلك على رؤية أرسطية ناضجة في النقد الفني. وكل ذلك قدمه أرسطو متسقًا مع رؤيته الفلسفية العامة ميتافيزيقية كانت أو أخلاقية، طبيعية كانت أو سياسية. ولا أدل على ذلك من أنه قد لمس موضوعات كتاب الشعر في مؤلفاته الأخرى وخاصة كتاب السياسة الذي تحدث فيه تفصيلًا عن نظريته في التربية عمومًا والتربية الموسيقية على وجه الخصوص. وخص الموسيقى فيه بجزء كبير. وكتاب الخطابة الذي يُعد حديثًا في أحد الفنون، فن

الخطابة، وكذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا في موضوعه، موضوع التمييز بين الفضيلة والرذيلة بفلسفة الفن وأنواعه وبنظريته النقدية التي يميز فيها بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس أخلاقي.

الفن محاكاة:

إن الإنتاج الفني عمومًا عند أرسطو محاكاة؛ فالفنون الجميلة عمومًا تعتمد على المحاكاة؛ فهي تشترك جميعها في هذه الصفة، صفة المحاكاة، ولكنها لا تستغرق وحدها هذه الصفة، بمعنى أن كل فن جميل فيه محاكاة، لكن ليست كل محاكاة فنًّا جميلًا.

ولننظر عمومًا في معنى المحاكاة عند أرسطو، ثم نوضح كيف أن الفنون الجميلة عنده كلها محاكاة وإن اختلفت صور المحاكاة من فن إلى آخر.

من المعروف أن أفلاطون سبق أرسطو للحديث عن أن الفن محاكاة وإن كان قد ميز بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس نظريته الفلسفية العامة؛ فإن كان محاكاة للأصل الذي يلتزم الحق والخير والجمال، وإن غابت عن الفنان هذه المعرفة الوثيقة بالأصل الذي يحاكيه، يكون الفن الرديء الذي هو محاكاة للطبيعة، ومن ثم يكون هذا النوع من الفن مجرد خداع وتمويه لإثارة اللذة الحسية، لذة الجاهلين والسذج. وفي ضوء هذا كان نقد أفلاطون العنيف لفنون عصره المستحدثة التي لا تراعي ضرورة المعرفة الحقيقية لمعاني الحق والخير والجمال.

أما أرسطو فقد كان له فضل ضبط المصطلح وتطبيقه على الفنون الجميلة وحدها. كما كان له فضل التأكيد على «أن المحاكاة أمر فطري موجود للناس

منذ الصغر، وأن الإنسان يفترق عن سائر الأحياء بأنه أكثرها محاكاة وأنه يتعلم ما يتعلم بطريق المحاكاة». وبالطبع فإن الإنسان الفنان في محاكاته ليس مجرد إنسان عادي، بل هو منتج مبدع، فهو لا يُحاكي الأشياء المحسوسة كما هي أو يحاكي حقائقها كما عند أفلاطون، وإنما المحاكاة هي في الأساس عند أرسطو محاكاة للشخصيات والانفعالات والأفعال الإنسانية، فهي إذن ليست مجرد محاكاة للعالم المحسوس بأشيائه وكائناته الحية والجامدة، بل هي تتعدى ذلك لتكون محاكاة لدنيا الحياة العقلية داخل الإنسان. لقد طور أرسطو إذن معنى المحاكاة في الفن فجعلها أفضل ما تكون حينما تكون محاكاة ليس للطبيعة الخارجية فقط، بل أيضًا للطبيعة الداخلية للإنسان بما فيها من معاناة وإحساسات.

إن للمحاكاة عند الفنان وسائل تختلف بمقتضاها صورة الفن الذي يُبدع فيه ومجاله، وهذه الوسائل هي العناصر الثلاثة: الإيقاع Rhythm، واللغة Language، والنغم Tune. وهذه الوسائل تشترك جميعًا في صفة التعاقب على لحظات الزمن في فترة معينة، في مقابل صفة الامتداد المكاني الذي تتميز به الفنون التشكيلية من تصوير ونحت. إن تلك الوسائل الثلاث تُشكل جوهر الشعر؛ إذ إن جوهره في هذا الامتداد الزمني عبر الإيقاع واللغة والنغم. وإلى الشعر بهذا المعنى الواسع ترتد أو تتولد عدة فنون؛ إذ إن ثمة خمس حالات لتداخل الوسائل الثلاث السابقة:

1- فإذا كنا أمام الإيقاع وحده.. كان فن الرقص.

2- وإذا كنا أمام اللغة وحدها.. كان فن النثر (كما في المحاورات السقراطية).

3- وإذا اجتمع الإيقاع واللغة معًا.. كان الشعر بنوعيه، شعر الملاحم والمدح والمرائي.

4- وإذا اجتمع الإيقاع والنغم معًا.. كان فن الموسيقى (موسيقى الآلات).

5- وإذا اجتمعت العناصر الثلاثة (الإيقاع واللغة والنغم).. كان الشعر الغنائي وكانت التراجيديا والكوميديا.

وقد لخص أرسطو رؤيته بقوله عن الفنون السابقة: «فكذلك الأمر في الفنون التي ذكرناها»، فجميعها تحدث المحاكاة بالوزن (النغم) والقول (اللغة) والإيقاع، إما بواحد منها على الانفراد أو بها مجتمعة.

وإذا كانت تلك الوسائل المختلفة للمحاكاة تُنتج تلك الفنون المختلفة، فإن السؤال هو: ماذا يكون موضوع المحاكاة التي يحاكونها؟!

إن المحاكاة عند أرسطو كما قلنا هي محاكاة للناس في أفعالهم وانفعالاتهم؛ فالذين يقومون بالمحاكاة يحاكون أناسًا يعملون.. وهؤلاء المحاكون بالضرورة إما أنهم أخيار أو أشرار، فإن ما ينتج من ذلك أن المُحاكين إما أن يكونوا خيرًا من الناس الذين نعهدهم أو شرًّا منهم أو مثلهم كما هي الحال في التصوير، وبقية الفنون الأخرى؛ فالفنان يُحاكي الناس على شاكلته، فإن كان خيرًا فهو يُحاكي الخير، وإن كان ميالًا إلى الشر فهو يُحاكي الشر؛ فقد يصور الفنان الناس خيرًا مما هم عليه فعلًا، أو أسوأ مما هم عليه، أو قد يحاكيهم كما هم وذلك كما قلنا يتم تبعًا لميوله أو تبعًا لانفعاله هو الآخر!

إن الشاعر عند أرسطو يُحاكي الناس في فعلهم، ولما كان هؤلاء الناس أحد ثلاثة أصناف: فإما أن يكونوا أسوياء مع الطبيعة البشرية أو فوقها أو دونها، فإن

الشاعر في شعره سواء يتفاوت في محاكاة الناس على ذلك النحو؛ فإن الشعر التراجيدي تصوير للجوانب السامية من البشر، بينما الكوميديا تصور الناس الذين هم دون المستوى المتوسط، لا من حيث إنها تتعقب كل نواحي النقص في الطبيعة البشرية، بل من حيث إنها تختص بناحية واحدة مما يُثير السخرية من تصرفات الإنسان.

وواضح من ذلك التصنيف لموضوعات المحاكاة في الفنون عامة، وفي الشعر خاصة، وبينهم الرباط الذي قلناه، إنما هو تصنيف يستند على أساس أخلاقي، فهو يصنف الناس إلى أخيار وأشرار، أو أسوياء بين هؤلاء وأولئك. وبالطبع فإن هذا الأساس الأخلاقي لتصنيف موضوعات الفن والبشر تأثر فيه أرسطو بأستاذه أفلاطون الذي ربط بين الجمال والخير.

وبعد أن تعرفنا على معنى المحاكاة عمومًا وعلى وسائلها وموضوعها، ينبغي أن نعرف أنها تتخذ لديه صورتين؛ فالمحاكاة إما محاكاة بالرواية السردية، أو محاكاة بالتخيل المسرحي. وعلى أساس هاتين الصورتين يميز أرسطو بين الملحمة والمسرحية؛ فالأخيرة تُحاكي الفعل بالفعل نفسه، والأولى تُحاكي الفعل بالرواية عنه.

وها هنا يميز أرسطو تفصيلًا بين القصص الملحمية، وبين المسرحيات التراجيدية؛ فهما معًا يُحاكيان الأفعال البشرية السابقة بشعر فيه الفخامة والجزالة، لكنهما يختلفان في أمرين مهمين، أولهما: أن الملحمة تتمثل في لونٍ واحدٍ من النظم السردي الروائي، وثانيهما: أن الملحمة أيضًا لا تتقيد بفترة معينة من الزمن كما في التراجيديا التي تقيد نفسها عادة بفترة محددة قد لا تتعدى اليوم الواحد. ومن ثم فهما يختلفان في الطول، وعلى ذلك يختلفان في الحدث الذي يصورانه؛ فقد يكون الحدث في الملحمة حدثًا تاريخيًا

ممتدًّا لفترةٍ طويلةٍ، أما في التراجيديا فهي ملتزمة بحدث تكون مدته لا تتعدى هـذا اليـوم الواحد. وبالطبع فإن وحـدة الزمن ووحدة الحـدث يترتب عليهما بالنسـبة للتراجيديـا أيضًـا وحدة المكان؛ إذ إنـه ما دام الفعل واحـدًا فلا بد أن يكـون مكانـه واحدًا أيضًـا، إذ لا يُعقل أن يقـع في مكانين مختلفيـن في وقتٍ واحد. أما بالنسبة للملحمة فإن طول الزمن يُتيح فيها تعدد الأحداث وتتاليها، كما قد يتنوع المكان خلال تلك الأحداث. إن التراجيديا عند أرسـطو قد تقبل الإبهار والروعة، لكن الملحمة أشد قبولًا لغير المعقول؛ لأن الشخص لا يرى وهـو يعمل. ومخالفـة العقل هي أكبر ما يعتمد عليه عنصـر الروعة.. فكل مَن يروي قصة يُضيف إليها بعض العجائب ليسـر السـامعين، وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب.

وعلـى ذلـك يكون شـعر الملاحـم أكثـر إبهارًا وروعـة مـن الترجيديا نظرًا للقـدرة التي يمتلكها الشـاعر من أمثال هوميروس علـى إضافة العجائب على القصص التي يرويها، وهذه العجائب أقرب إلى الكذب واللا معقول منها إلى الصدق والمعقول!

الكوميديا:

إن من أهم الأنواع الأدبية عند أرسـطو التراجيديا والكوميديا. وإن كان قد خصـص معظم كتابه «الشـعر» للحديث عـن الترجيديا، فـإن الأرجح أنه كان قد كتب قسـمًا آخر عن الكوميديا لكنه فُقد حسـب الإشـارات التي وردت في مؤلفات الأقدمين، والتي تتحدث عن قسمين لهذا الكتاب أحدهما تحدث فيه عن التراجيديا والآخر عن الكوميديا.

علـى أي حال فإنـه رغم ضياع ذلك الجـزء الذي فصَّل فيه أرسـطو حديثه عـن الكوميديـا، فإنه قد عرفهـا قائلًا: «إنها محـاكاة الأدنياء، ولكـن لا بمعنى

وضاعة الخلق على الإطلاق؛ فإن المضحك ليس إلا قسمًا من القبيح، والأمر المضحك هو منقصة ما وقبح لا ألم فيه ولا إيذاء». كما تحدث عن بعض تاريخها الغامض، إذ لم يُعرف بعد - كما قال - مَن الذي استخدم الأقنعة فيها ومَن الذي جعل لها المقدمات أو زاد عدد الممثلين الذين يؤدونها، في الوقت الذي نعرف فيه أول مَن كتب القصص، فقد كان صقليًّا، وكان كرايتس أول شاعر أثيني يهجر الشعر ويبدأ في كتابة قصص وحكايات ذات معنى عام.

وسبق أن أشرنا إلى أنه إذا ما اجتمعت معًا وسائل المحاكاة الثلاث (الوزن واللفظ والنغم) كان الشعر الغنائي، كما كانت الكوميديا والتراجيديا. كما أشرنا أيضًا إلى أن التراجيديا محاكاة للجوانب السامية للإنسان، بينما الكوميديا محاكاة للناس الذين هم دون المستوى الوسط، فهي كما أشار أرسطو في التعريف السابق تتعقب نواحي النقص في البشر الذين هم دون المستوى (الأدنياء). وتبرز أحد هذه الجوانب فيكون هذا مثارًا للسخرية والضحك في رأي أرسطو، نقص وقبح لكنه ليس مؤلمًا أو مؤذيًا، ومن ثم فهو متاح للترويح عن الناس الأخيار!

التراجيديا:

يُعرف أرسطو التراجيديا بقوله: إنها «محاكاة فعل جليل، كامل، له عِظم، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه. محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتُحدث تطهيرًا لمثل هذه الانفعالات. وأعني بالكلام الممتع ذلك الكلام الذي يتضمن وزنًا وإيقاعًا وغناءً، وأعني بقول تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه أن بعض الأجزاء يتم بالعروض وحده، على حين أن بعضها الآخر يتم بالغناء. وإذا كانت المحاكاة يقوم بها أناس يعملون فيلزم أولًا أن تكون تهيئة المنظر جزءًا من

أجزاء التراجيديا، ويلي ذلك الغناء والعبارة، وبهذه الثلاثة تتم المحاكاة، وأعني بالعبارة نظم الأوزان نفسه، أما الغناء فلا يخفى معناه على أحد».

بتلك العبارة الموجزة البليغة عرف أرسطو التراجيديا وحدد مضمونها وهدفها؛ إن التراجيديا هي إذن ذلك البناء الدرامي المسرحي الذي يُحاكي فعلًا معينًا أو حدثًا معينًا له طول معين ويُشترط في هذا البناء الدرامي أن يُعبَّر عنه بكلامٍ ممتعٍ، أي الأفضل أن يكون شعرًا ذا وزنٍ وإيقاعٍ يمكن غناؤه. كما يشترط في هذا البناء الدرامي أن يكون محاكاة لأفعال البشر الحقيقيين، ولا يكون معتمدًا على التخيل أو الخيال المطلق. وأن يكون قادرًا على توليد انفعالات معينة في النفس الإنسانية، خاصة الرحمة والخوف.

وإذا ما تم بناء هذا العمل على ذلك النحو كان في عرف أرسطو قادرًا على إحداث التأثير المطلوب في المُتلقين، وهذا التأثير معروف عنده بالتطهير Katharsis. إنها تطهر نفس المتلقي من مثل هذه الانفعالات التي تُثيرها فيه.

إن أرسطو يعتبر أن أعظم أجزاء التراجيديا هو «نظم الأعمال؛ فالتراجيديا ليست محاكاة للأشخاص بل للأعمال والحياة، وللسعادة والشقاء، والسعادة والشقاء هما في العمل». إن القصة إذن هي أساس العمل التراجيدي، وهي على حد تعبير أرسطو «نواة التراجيديا والتي تتنزل منها منزلة الروح».

ومع أن القصة هي أساس العمل ونواته الأولى، فإنها ينبغي أن تتكامل مع العنصرين الأساسيين الآخرين، وهما: الأخلاق والفكر، حيث إن التراجيديا ليست محاكاة لأي عمل إنساني كيفما اتفق، وإنما هي محاكاة لفعل، وهذا الفعل ينبغي أن يكون تصويرًا لأخلاق مجيدة يسعى الكاتب إلى أن يُعبر عنها ويُثير من خلالها أفكارًا لدى المتلقي، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا إذا كان لدى الكاتب

أو الشاعر التراجيدي «القدرة على قول الأشياء الممكنة والمناسبة»، بمعنى ألا يشطح بنا بعيدًا عمَّا يمكننا عمله، أو ما يناسبنا من السلوك الأخلاقي القويم.

وينبغي كذلك لكي يأتي العمل التراجيدي مكتملًا أن تتواءم العناصر الثلاثة السابقة مع العناصر الثلاثة الأخرى: العبارة والغناء والمناظر؛ أما العبارة فيعني بها أرسطو - كما قيل من قبل - التعبير بواسطة الكلمات، إذ ينبغي أن تكون هذه الكلمات أو الألفاظ المعبر بها سواء جاءت على صورة الشعر أو صورة النثر، ينبغي أن تكون قوية ومعبرة بدقة عن المعاني والأفعال والانفعالات التي تُعبر عنها. أما الغناء فهو - على حد تعبير أرسطو - أعظم المحسنات الممتعة في صنعة التراجيديا، وعلى ذلك فهو عنصر مهم من عناصر التراجيديا، وينبغي أن يتوافق مع بقية العناصر. أما المنظر فهو وإن كان مما يستهوي النفس أقل الأجزاء صنعة وأضعفها بالشعر نسبًا، ولذلك فهو صنعة مسرحية أكثر منه صنعة تختص بالشعر، ولعل قصد أرسطو هنا أن تهيئة المناظر في العرض المسرحي مسألة تتعلق بالفن المسرحي المعروف ذاته أكثر من كونها من عمل الشاعر أو الكاتب الذي يكتب العمل الدرامي، ولذلك فهو ربما يكون أضعف هذه العناصر لأنه قد يختلف من عرضٍ إلى آخر.

يعود أرسطو بعد أن يعرض لتلك العناصر المهمة للتراجيديا إلى الحديث مرة أخرى عمَّا يُسميه نظم الأعمال التراجيدية أو تأليفها بتعبيرنا الحديث؛ فكاتب العمل التراجيدي ينبغي أن يُراعي - كما قلنا من قبل - أنه إنما يُحاكي فعلًا كاملًا وله عظم. ولكي تتم له هذه المحاكاة وتتوافر فيها عناصر القوة والكمال والعظم ينبغي أن يُدرك أن أي عمل كامل من هذا النوع ينبغي أن يكون له مبدأ ووسط ونهاية، والمبدأ هو ما لا يكون بعد شيءٍ آخر بالضرورة، ولكن شيئًا آخر يكون أو يحدث بعده على مقتضى الطبيعة. أما النهاية فهي على

العكس ما يكون هو نفسه بعد شيءٍ آخر على مقتضى الطبيعة إما بالضرورة أو بحكم الأغلب، ولكن لا يتبعه شيء آخر. والوسط هو ما يتبع آخر ويتبعه آخر أيضًا. فينبغي إذن في القصص المحكمة ألا تبدأ من أي موضع اتفق ولا تنتهي إلى أي موضع اتفق، بل تصطنع الأشكال التي ذكرناها.

وواضح أن أرسطو بهذه العبارة الشافية أيضًا قد وضع ولأول مرة يده على طبيعة أي قص أو أي عمل مسرحي على ما بينهما من صلة معروفة كان هو أيضًا أول مَن أدركها. وطبيعة القص الدرامي ينبغي أن تكون ذا أجزاء؛ مقدمة أو مدخل ثم وسط ثم نهاية الحدث. وحبكة القص ينبغي أن تقوم على مراعاة التسلسل الدرامي والزمني والتراتب المنطقي للأحداث. إذ ينبغي أن يحسن الكاتب اختيار نقطة البداية وينتقل منها إلى جسد العمل الدرامي أو وسطه بشكلٍ يكشف عن المضمون الحقيقي للحدث الذي يُطلق عليه أرسطو عقدة العمل، ليبدأ الكاتب بعد ذلك حل هذه العقدة وهو ما يُشكل نهاية العمل.

وقد برع أرسطو في تفصيل الحديث عن طبيعة هذا البناء الدرامي للتراجيديا وإعادة صياغته بأكثر من صورة؛ فإن كان في بداية حديثه عنه قد أسماه «بداية ووسط ونهاية» كما في العبارة السابقة، فإنه بعد ذلك قد اعتبر أن الأجزاء المتميزة التي تنقسم إليها التراجيديا هي: المقدمة، القطعة (أي وسط العمل وجسده الحقيقي) والخروج. ثم أعاد تلخيص أجزاء العمل في كلمتين اثنتين هما: العُقدة والحل؛ ففي كل تراجيديا عقدة وحل؛ فالأمور التي تقع خارج التراجيديا وبعض الأمور التي تقع داخلها هي العقدة. وسائرها هو الحل. وهو يعني بالعقدة كما يقول: «ما يكون من البدء إلى ذلك الجزء الذي يحدث منه التحول إلى سعادة وإلى شقاء». ويعني بالحل: «ما يكون من بدء التحول إلى النهاية».

إن الموضوع الرئيسي للتراجيديا هو العقدة، فهي ما تمهد لها بداية العمل أو مقدمته، وهي ما يتطلب الحل في نهاية العمل. ولذلك فالعقدة يجب أن تعرض لما يمكن أن يحدث وفقًا للاحتمال أو الضرورة. والمحتمل هو ما يقع في معظم الأحوال، والضروري هو ما ينبغي أن يقع ضرورة. والاختلاف بينهما ليس إلا اختلافًا في الدرجة. ومعنى ذلك أنه ينبغي أن يكون في ارتباط الأحداث منطق معين يُقنع المتلقي بحيث يبتعد عمَّا لا يمكن أن يُقنعه. وذلك كان السبب في أن أرسطو فضل من البداية المستحيل المحتمل على الممكن الذي لا يقبل التصديق؛ فما لا يمكن حدوثه في العالم الواقعي يتحول بخيال الشاعر وقوة إقناعه إلى مقنع. وبناء على ذلك فإن المصادفة في الدراما لدى الشاعر تصبح ضعفًا في التأليف لأنها لا تتفق مع قوانين الطبيعة وتبدو غير مرتبطة بالعمل بسبب معقول، ومن هذه الناحية كان وصف أرسطو للشعر بأنه أكثر فلسفة من التاريخ، فالشاعر يعلو على الطبيعة وهو أقرب إلى الفلسفة، نعم! لكنه لا ينبغي مع ذلك أن يعارض الطبيعة.

إن غاية أي عمل فني عند أرسطو إنما هو إثارة المتلقي والتأثير فيه بشكلٍ أو بآخر؛ ففي مجرد قص الحوادث الواقعية على أحد تجد الفرد يقابل ذلك إما «بالألم أو بالفرح». وبمجرد أن تشاهد صورة لشخص فإن ذلك يُثير لذة بمجرد وقوع تلك الصورة تحت النظر. ذلك الذي يُحدثه فينا أثر سماع قصة أو مشاهدة صورة لشخص، يُحدثه فينا الفن الذي يُقابل ذلك ويُحاكيه سواء كان فن القصة أو فن التصوير أو فن الموسيقى، وقد اهتم أرسطو بمعالجة الفن الأخير في كتاب السياسة، فتحدث عمَّا تُحدثه الموسيقى من أثر على المتلقي؛ فباللحن الشجي تحزن النفس وتنقبض، بينما ألحان أخرى ترقق القلب، بينما تثير موسيقى من نوعٍ ثالثٍ الحماسة في النفس. لكل ذلك أكد

أرسطو ضرورة إدخال التربية الفنية عمومًا والتربية بالموسيقى ضمن نظريته التربوية في المدينة الفاضلة. وما ذلك إلا لحرصه على ذلك التطهير الذي تُحدثه هذه الفنون في نفوس المتلقين. إنه يُثير فيهم أحاسيس مختلفة تتراوح بين اللذة والألم، بين السعادة والشقاء، بين الخوف والرحمة والشفقة.

إن كل هذه الانفعالات من شأن التراجيديا أن تثيرها أيضًا في النفس الإنسانية، «فالخوف والشفقة قد يحدثان عن المنظر المسرحي، وقد ينتجان من نظم الأفعال». وواجب الشاعر أن يعرف لذة الشعور بالشفقة أو الخوف متخذًا سبيل المحاكاة.

إن هدفًا من أهداف التراجيديا إذن هو أن تُطهِّر النفس، نفس المتلقي سواء كان قارئًا أو مستمعًا أو مشاهدًا، عن طريق إثارة انفعالات الإشفاق والخوف في نفسه؛ الإشفاق على البطل التراجيدي مما قد عاناه وما يُعانيه، والخوف عليه مما ينتظره من المعاناة، ومما يُقال في هذا الصدد إن الإشفاق هنا إنما يكون إشفاقًا من المتفرج على البطل، وأما الخوف فإنه يكون خوفًا من المتفرج على نفسه خشية أن يُصيبه مثلما أصاب البطل في العمل التراجيدي، أو قل إنه خوف يحسه المتلقي من المجهول بصفة عامة، سواء من المجهول الذي سيواجه البطل، أو الذي يمكن أن يواجهه هو في حياته.

مذهب أرسطو في النقد الأدبي والفني:

إن صورة الفن الجيد عند أرسطو قد اتضحت مما سبق وأن عرضناه حول رؤيته للمحاكاة الجيدة باعتبارها جوهر العمل الفني أو الأدبي. وفي ضوء ذلك تتضح الخطوط العريضة لنظريته في النقد؛ إذ بقدر ما يقترب الشاعر أو الأديب أو الفنان من تحقيق تلك الصورة المثلى للمحاكاة، بحسب نوع التعبير

الفنـي الذي اختاره، وبالشـروط التي ينبغي مراعاتها، سـواء فـي موضوع هذا العمـل أو في القصة المسـتخدمة فيه أو في الحبكة الدراميـة أو في الغاية التي ينبغـي أن يحدثهـا في المتلقـي.. إلخ، أقول بقدر ما يقترب الشـاعر أو الأديب أو الفنـان من تحقيق تلـك الصورة المثلى، بقدر ما يكـون عمله جيدًا ومحققًا للكمـال الأدبي والفني بالمعنى الأرسـطي، وبقدر ما يبتعـد بعمله عن تحقيق عناصر تلك الصورة المثلى بقدر ما يكون عمله رديئًا.

وإذا ركزنا على الموضوع الأساسي لكتاب فن الشعر، وما يُقال هنا قد يقبل التعميم على سائر الفنون، لوجدنا فيما يقول أرسطو أن الخطأ الشعري نوعان؛ خطأ يتبع الشعر نفسه، وخطأ يتبع أغراضه؛ فإذا أراد الشاعر محاكاة المستحيل لعجزه أو ضعف شاعريته فالخطأ راجع إلى الشعر، أما إذا أخطأ لسوء اختياره فرسـم جوادًا يمد أماميتيه معًا، أو أخطأ في أمرٍ من أمور صناعة بعينها كالطب أو غيره، فليس هذا الخطأ راجعًا إلى صناعة الشعر نفسها.

هاتـان هما الصورتـان العامتان للخطـأ؛ فالخطأ الذي يمكـن تصيده ونقد العمل الفني على أساسه إما أن يكون متعلقًا بالعمل الفني ذاته، أو متعلقًا بشيءٍ ما خارجه، وإن كان قد أدخله صاحب العمل فيه بشكلٍ أو بآخر.

والحقيقة التي يجب أن يعلمها الناقد؛ لكي ينقد العمل الفني على أساسـها حسـب أرسـطو، هي «أن الشـاعر في محاكاته شأنه في ذلك شـأن الفنان وكل صانـع صـورة، يجب أن يسـلك في محـاكاة الأشـياء أحد طرق ثلاثـة، إما أن يحاكيهـا كمـا كانـت أو تكـون، وإمـا أن يحاكيهـا كما تُقـال أو تُظـن، وإما أن يحاكيهـا كمـا ينبغي أن تكون. وهو يُعبِّر عنها باللغة؛ إما بالأصل الشـائع منها، وإمـا بالغريب، وإما بالمسـتعار، وثمة وجـوه كثيرة أخرى للتصـرف في اللغة

يُسمح بها للشاعر. أضف إلى ما تقدم أن المعايير التي تُطبق على الشعر غير تلك التي تطبق على السياسة، وغير التي تطبق على الصنائع الأخرى».

وعلى ضوء تلك الحقيقة، وفي ظل مراعاة هذه الخصوصية لفن الشعر، ينبغي نقد الشعر. إذن من أول معايير النقد هو مراعاة خصوصية هذا الفن وأدواته ووسائل التعبير فيه وقدر الحرية الممنوحة للفنان كي يعبر عن عمله الفني من خلال تلك الوسائل لتحقيق الغاية المنشودة، وإذا كان من الضروري هنا مراعاة الخصوصية، فإن العامل المشترك بين الفنون لا بد أن يراعى أيضًا، فكل الفنون محاكاة. وهي محاكاة ذات ثلاث درجات فقط لا غير، أولها المحاكاة المقلدة للفعل أو للأشياء كما هي، وثانيها المحاكاة لها كما تُقال أو كما تُظن، وثالثها محاكاتها كما ينبغي أن تكون. وهذه الصور الثلاث للمحاكاة هي المتاحة وهي في ذات الوقت ما تتبلور في ضوئها قدرته على الحركة وعلى الإبداع في فنه؛ فإذا اعترض مُعترض مثلًا على التصوير بأنه غير مطابق للحقيقة، فيمكن أن يُجاب بأن الشاعر إنما مثَّل الأشياء كما ينبغي أن تكون. ثم قد لا يكون التصوير أسمى من الحقيقة.

وتأتي بعد ذلك ضرورة مراعاة البُعد الأخلاقي في العمل الفني؛ إذ إن العمل الفني، وبالذات التراجيدي، ينبغي - كما قلنا فيما سبق - أن يكون محاكاة لما هو شريف وخير، فالصلة وطيدة لدى فيلسوفنا بين الجمال في العمل الفني وبين الخير الذي يُعبر عنه. وليس معنى ضرورة وجود هذه الصلة بين الجمال والخير أنها صلة مطلقة؛ فقد رأينا من قبل أنه إذا كانت التراجيديا محاكاة لكل ما هو سام وشريف، ولكل فعل جليل وكامل، فإن الكوميديا محاكاة للأدنياء، أي لكل ما هو مثير للسخرية والضحك من نقائص البشر. ومن جانبٍ آخر فإنه، وعلى حد تعبير أرسطو، فإن البحث في جمال العبارة أو

العمل أو عدم جمالهما، ينبغي ألا يقتصر على النظر فيما عُمل أو قِيل: أشريف هو أم خسيس، بل يجب أن يُنظر أيضًا في القائل أو الفاعل، ومَن قِيل أو فُعل له، ومتى، ولِمَ، كأن يبحث مثلًا: أكان هذا القول أو الفعل لكسب منفعة أكبر؟ أم لدفع مضرة أكبر؟

إن الناقد للعمل الفني ينبغي أن يُعمل عقله في الجزئية التي يريد نقدها من هذا العمل سواء كانت لفظًا أو معنى يُراد التعبير عنه، أو كانت الغاية من العمل الفني ككل أو من هذه الجزئية بالذات، ففي الصنعة الشعرية يُفضل (مثلًا) المستحيل المُقنع على الممكن غير المقنع، والأمور غير المعقولة والخُلق الخسيس معيبان إذا لم تكن ثمة ضرورة إلى مخالفة العقل.

وعلى أي حالٍ فإن أرسطو قد عدَّد المآخذ التي يمكن أن تؤخذ على كُتَّاب العمل الفني أو الأدبي بوجهٍ عام، وعلى الشعراء بوجهٍ خاص، وحصرها في خمسة أنواع هي: «مخالفة العقل، أو إيذاء الشعور، أو التناقض، أو الخروج على أصول الصناعة». وفي نفس الوقت فقد حصر الحلول التي يمكن أن نبحث عنها في تلك الأحوال الخمسة التي تؤخَذ على الأديب أو الفنان أو الشاعر في اثني عشر حلًّا يمكن مواجهة النقاد بها.

ومعنى هذه الحلول أن ثمة استثناءات ودرجات لكل واحدة من تلك الأحوال الخمسة التي تؤخذ على العمل ويمكن أن يُرَد من خلالها على تلك الانتقادات التي توجَّه إلى العمل الفني أو الأدبي.

وبوجهٍ عام فإن فلسفة الفن عند أرسطو لا تُفهم جيد الفهم إلا في ضوء رؤيته الميتافيزيقية والطبيعية العامة للوجود، وفي ضوء تفسيره للنفس الإنسانية التي قوامها: عقل ولا عقل (انفعالات). وبقدر ما يُحقق الفن المتعة والتطهير

للمتلقـي بحيث يُمكِّنه من التخلص من الانفعـالات الدنيئة ليعيش وفقًا لعقله الواعـي، وللفضيلـة الواجب التحلي بها، بقـدر ما يكون فنًّا جيـدًا أيًّا ما كانت صورته، وأيًّا ما كانت وسـيلة التعبير فيه. ففي ضوء هذه الرؤية العامة لأرسطو كان تمييـزه مثلًا بين الفن الجيد والفن الـرديء، وكان تفضيله للتراجيديا على الكوميديـا. وهكـذا في كل الأحوال يُفضل أرسـطو دائمًـا كل عمل يؤدي إلى قرب الإنسان من تحقيق كمال حياته العاقلة سواء كان فنًّا أو علمًا.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- المصادر:

• The Works of Aristotle, The Loeb Ed., In The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1956.

• The Works Of Aristotle, In The Great Books Of The Western World, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chigao – London – Toronto, 1952, Part 8- Vol. 1-2.

• Aristotle: De Anima, Edited With Introduction And Commentary By W. D. Ross, Oxford – At The Clarendon Press, 1961.

• أرسطو: منطق أرسطو (3 أجزاء) الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 48– 1952م.

• أرسطو: كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1954م.

• أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924م.

• أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

• أرسـطو : كتاب الشـعر، ترجمة ودراسة د. شـكري عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967م.

ثانيًا- المراجع:

• Chroust A. H.: Aristotle – New Light On His Life And On Some Of His Lost Works, Vol.1, Routledge & Kegan Paul, London 1973.

• Jaeger W.: Aristotle, Translated By Richard Robinson, Second Ed., Oxford – At The Clarendon Press 1950.

• Kerferd G. B., Art (Aristotle) In The Encyclopedia Of Philosophy, The Macmillan And Free Press, New York,1967.

• Ross W. D.: Aristotle, Methuen And Co. Ltd., London 1971.

• Taylor A. E.: Aristotle, Dover Publications, Inc., New York 1955.

• د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية 1980م.

• د. ماجد فخري: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1958م.

• د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة 1995م.

• د. مصطفى النشـار: نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسـطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1995م.

• د. مصطفى النشـار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي – الجزء الثالث، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2014م.

فهرس

صفحة